

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - بالاهرام

الأهرام

الوعي القوي المحاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

السيد بسون



0180395

Abolhosn Alexandria

مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية - بالأنهرام

الوعى القومى المخاصر

أزمة الثقافة السياسية العربية

السيد يسين

١٩٩١

فهرس

٣	مقدمة :
٧	القسم الأول : العرب والعالم
٨	الفصل الأول : تغيير العالم : جدلية الصعود والسقوط والوسطية
٣٠	الفصل الثاني : الفكر العربي بين الأزمة والنهضة
٥٥	الفصل الثالث : إشكالية الأصالة والحريه والتحديث في مسار النهضة العربية
٨١	الفصل الرابع : العرب والوعى التاريخى
٨٩	القسم الثاني : الخطاب القومى العربى قبل حرب الخليج
٩٠	الفصل الخامس : خطاب الجماهير :
٩٠	الشعب العربى : التفاعل الاجتماعى والصور القومية
١١٢	الفصل السادس : خطاب النخبة السياسية :
١١٢	تحولات الخطاب القومى العربى
١٢٥	الفصل السابع : خطاب المثقفين :
١٣٤	خطاب الأزمة وأزمة الخطاب فى الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتى
١٥٠	الفصل الثامن : قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان
١٥٠	القسم الثالث : الخطاب النقدى العربى بعد حرب الخليج
١٥١	الفصل التاسع : سقوط الأساطير السياسية
١٦٣	الفصل العاشر : التحليل الثقافى لأزمة الخليج
١٨١	الفصل الحادى عشر : الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى :
٢٠٠	خاتمة : نحو استراتيجية حضارية عربية

مقدمة

يخطيء من يظن أن أزمة الخليج بدأت في الثمانين من أغسطس عام ١٩٩٠ حين غزت القوات المسلحة العراقية أرض دولة الكويت ، وما تبع ذلك من تداعيات معروفة .

ذلك أن الأزمة كانت لها ملامحتها ليس فقط في إطار العلاقات العراقية الكويتية ، ولكن في بنية النظام العربي ذاته ، وفي طريقة تعامله مع النظام العالمي عبر المراحل الزمنية المتعاقبة ، منذ انشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، والتي كانت هي التعبير الرمزي الأمل عن مفهوم وكيان النظام العربي .

لقد كانت الأزمة في الواقع مفجرة لكل القضايا والمشكلات المتعلقة في الفضاء السياسي العربي منذ عقود وعقود .

ولعل أولى هذه المشكلات هي مشكلة الآنأ والآخر . وهذه المشكلة التي تبلورت منذ الغزو الفرنسي لمصر بقيادة نابليون بونابرت ، مازالت تعيش منا حتى الآن ، وإن كانت ترتدي في كل حقبة رداء مختلفا . فهي تارة تأخذ شكلا دفاعيا يتمثل في إثبات أن الاسلام يمكن أن يكون معاصرا ، وبالتالي بحكم أنه لا يتناقض مع العلم ، فيمكن الاعتماد عليه كنموذج حضاري يكون أساسا للتقدم مناهسا في ذلك النموذج الأوروبي ، وهي في حقبة تالية تأخذ شكل محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة . وهي في الحقبة الراهنة تأخذ شكلا هجوميا بواسطة التيارات الإسلامية التي بلغ طموحها في مواجهة الآخر مدى لم يبلغه الأوائل من قبل ، وهو تحقيق اسلمة المعرفة . بمعنى أخذ معرفة الآخر واضفاء الطابع الإسلامي عليها ، ليس فقط في مجال العلوم الإنسانية ولكن في مجال العلوم الطبيعية كذلك .

التحديث إذا ، هدفا وأسلوبا كان موضع مناقشات شتى بين مختلف الفصائل الفكرية والسياسية في الوطن العربي .

غير أنه في مناقشة التحديث وكيف يكون ، كان لابد من التطرق إلى موضوع الوحدة العربية . على أساس الرأي الذي ساد زمتنا أن للتحديث القطري لا يمكن أن يوصل إلى نتيجة ، وإتته لابد للتحديث أن يتخذ طابعا قوميا ، من خلال تحقيق حلم الوحدة العربية . وهنا تستند الخلافات بين أنصار الوحدة ولو تمت بالقوة المسلحة ، وأنصار تحقيق الوحدة من خلال الحوار والتدرج البطيء والديمقراطية .

غير أن المناقشات حول الوحدة أثارت مشكلة المسافة بين ادراك النخب العربية الحاكمة واتجاهات الجماهير . ويظهر عبر الزمن ترسخ منطق الدولة القطرية ، بكل ما يتضمنه من اعلاء للمصلحة القطرية على حساب المصلحة العربية العليا ، والتي كانت تطلق في كثير من الأحيان كشعار غير محدد الملامح ، في مواجهة المد الشعبي الذي كان يقال انه يطالب بالوحدة من غير شروط .

وكان لابد للمتفكرين العرب بأن يكون لهم خطابهم في كل هذه القضايا والمشكلات ، هذا الخطاب الذي تعثر كثيرا نتيجة تعميم القهر السياسي في أغلب أقطار الوطن العربي ، والذي كان من نتيجته هجرة المتفكرين العرب إلى الخارج ، لممارسوا خطابا بعيدا عن أرض الواقع العربي ، أو النضال في الداخل بكل ما يحمله من مخاطر السجن والاعتقال والتصفية الجسدية ، أو النفي الداخلي ، حيث يصمت المتكلم وهو عاجز بحكم القمع عن المشاركة .

في تصورنا أن ثلاثية الأنظمة والمتكلمين والجماهير تصلح كنقطة انطلاق لفهم ظواهر السياسة العربية قبل الأزمة وانشائها وبعدها . وكل ذلك كان يدور في اطار حوار مراقب بين الآنا العربي المحتل والمقموع والآخر الغربي بكل قوته التكنولوجية وجبروته العسكري وهيمنته السياسية .

هذا الكتاب هو حصيلة تأمل وتكثير في كل هذه المشكلات . وقد كتب في شكل دراسات منفصلة ، ولكن كان يجمعها في الواقع مشروع واحد ، يتمحور حول الاشكالية التي شرحنا أبعادها ، وتنسق بينها وحدة المنهج الذي نتبعه في كل بحثنا وهو المنهج التاريخي النقدي المقارن ، مع تركيز خاص على التحليل الثقافي الذي يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين ، وعلى تحليل الإجراءات والتصورات والصور النمطية عن النفس والآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع مع اهتمام خاص باللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي والسياسي في التحليل النهائي .

والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام يضم كل منها عددا من الفصول .

القسم الأول : العرب والعالم

ونحاول في الفصل الأول منه التحليل النقدي للتغيرات العالمية ، من خلال تعقب أصولها ، وتجلية مظاهرها المختلفة والوصول إلى لبها ودلالاتها الحقيقية ، بل ومحاولة استشراف مستقبل العالم ، وضعا في الاعتبار حركة ما بعد الحداثة ، والتي قامت لمنتقد العديد من مسلمات الحداثة الغربية ، وتبشر بقيم جديدة .

وفي الفصل الثاني عرضنا إشكالية الاتصال والحرية والتحديث في مسار النهضة العربية .

وفي الفصل الثالث حاولنا مناقشة إشكالية الأزمة والنهضة في الفكر العربي ، حيث نلاحظ دائما حضور الآخر في كل مقال ، ونختتم هذا القسم بدراسة عن العرب والوعي التاريخي ، لنحدد علاقتنا بالتاريخ في ضوء المعركة الضارية التي دارت بين القوى الوطنية العربية وقوى الاستعمار بصورة مختلفة .

أما القسم الثاني وعنوانه الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج فهو يركز على اتجاهات الجماهير والنخبة السياسية الحاكمة والمثقفين . ويتميز الفصل الخامس : « خطاب الجماهير : الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية ، بأنه يقوم على أساس بحث ميداني واسع لقياس اتجاهات الجماهير العربية ، وهو بحث كنا قد اقترحناه على مركز دراسات الوحدة العربية ، وقمنا بشأنه خطة ركزت على الجانب التاريخي من تكوين الفكر العربي ، وعلى تحليل مضمون الفكر القومي ، وعلى قياس اتجاهات الجماهير إزاء قضية الوحدة . وقد نشرت حصيلة هذه البحوث في مجلة « المستقبل العربي » ، وفي صورة كتابين : الأول : تحليل مضمون الفكر القومي العربي ، بيروت ، ١٩٨٠ . والثاني اتجاهات الرأي العام العربي إزاء قضية الوحدة ، بيروت ١٩٨٢ . وتركز الدراسة على اتجاهات الجماهير إزاء الوحدة وتصوراتها عن كيفية تحقيقها ، والصور - سلبية وإيجابية - التي تحملها عن الشعب العربي في الأفق العربية المختلفة .

ومن الجماهير ننتقل في الفصل السادس لدراسة التحولات في خطاب النخبة السياسية العربية الحاكمة ، ثم نتطرق في فصل سابع لدراسة خطاب المثقفين ، الذي عكس من ناحية مناخ الأزمة في الوطن العربي ، وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والذي حاول من ناحية ثانية الخروج من الأزمة ، بطرح قضية حقوق الإنسان ، والديمقراطية ، والتعددية السياسية ، وإحياء المجتمع المدني .

وفي القسم الثالث والأخير ، نرصد فيه الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج ، ونبحث في فصول ثلاثة عن سقوط الأساطير السياسية ، ونعني على وجه التحديد الثورة بغير ديموقراطية ، والاشتراكية بغير مشاركة شعبية وإمكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة ، ثم ننتقل في الفصل التاسع إلى تحليل ثقافي شامل ومعمق لحرب الخليج ، وننتهي في الفصل العاشر والأخير بتشخيص للأزمة الثقافية العربية ، يحاول في النهاية استشراف مستقبل المجتمع المدني العربي .

من خلال هذه الفصول جميعا ، والتي أصبحت تشكل بنية الكتاب ، نحاول أن نؤكد على أهمية التحليل الثقافي للمجتمع العربي المعاصر ، وخصوصا ونحن على

أبواب تشكل مجتمع عالمي متغير ، ستلعب الثقافة دورا حاسما في رسم ملامحه
وابراز سماته وهو عالم ، ستسيطر عليه افكار ، ما بعد الحداثة ، ، هذه الحركة
الفكرية النشطة في الغرب منذ منتصف السبعينات ، والتي تهدف إلى استخلاص
الإيمان من مبعثه الشمولية والتسلطية ، وتحريره من عبودية حتمية التاريخ ،
ليعود مرة أخرى ، فاعلا حرا طليقا ، قادرا على التجدد والابداع .

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية
القاهرة في ١٥ أكتوبر ١٩٩١

السيد يسعين

أمين عام منتدى الفكر العربي
عمان - الأردن

القسم الأول

العرب والعالم

الفصل الأول : تغيير العالم : جدلية الصعود والسقوط والوسطية

الفصل الثانى : اشكالية الاصاله والحرية والتحديث فى مسار
النهضة العربية

الفصل الثالث : الفكر العربى بين الأزمة والنهضة

الفصل الرابع : العرب والوعى التاريخى

الفصل الأول

تغيير العالم

جدلية السقوط والصعود والوسطية

تمهيد :

لم يشأ القرن العشرون أن ينتهى لبسلم زمام البشرية إلى القرن الحادى والعشرين ، قبل أن يحسم حصما نهائيا المناظرة الكبرى التى دارت فى جنباته بين الرأسمالية والماركسية . وليس هناك من شك فى أن ثورة أكتوبر الكبرى التى وقعت أحداثها عام ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى ، والتى ترتب عليها نشوء نظام سياسى جديد لم يشهده العالم من قبل ، كانت من أهم أحداث القرن . ف لأول مرة فى التاريخ تترجم ايندولوجية سياسية صاغها فى صورتها النهائية مفكر واحد هو كارل ماركس إلى نظام سياسى عالمى لم يقع بالتطبيق فى بلد واحد هو الاتحاد السوفيتى ، ولكنه امتد إلى قارات متعددة . فشهدنا تطبيقا له فى آسيا حيث تبرز التجربة الصينية وفى أفريقيا وفى أمريكا اللاتينية .

ومنذ نشأ هذا النظام ، شنت ضده الحملات العسكرية السياسية والدعائية والاعلامية ، وكرس مفكرون غربيون عديون حياتهم العلمية للهجوم عليه ، وتقنيد أسسه الفلسفية ودعائمه الاجتماعية والاقتصادية . وفى مقابل ذلك قام المعسكر الاشتراكى بحملة مضادة على الرأسمالية والامبريالية والديموقراطية الغربية . وهكذا هيمن على مناخ القرن العشرين هذا الصراع الضارى بين الماركسية والرأسمالية ، الذى اتخذ أبعادا بالغة الخطورة ، تمثلت فى سباق التسلح النووى ، الذى وضع البشرية كلها على حافة الخطر .

ودارت المناظرة - المعركة - وكل فريق يتوعد الآخر بقرب هزيمته الكاملة .

غير أن الرأسمالية أثبتت - بما لا يدع مجالا لأى شك - قدرتها على تجديد نفسها ، واستفادتها من النقد الماركسى فى تطوير مشروعها ، فى الوقت الذى جمدت فيه الماركسية جمودا شديدا ، على الرغم من المحاولات الجسورة لاتخاذ المشروع الاشتراكى من الفضل ، سواء من خلال الممارسات النظرية النقدية التى اراتت أن تقدم قراءة جديدة للماركسية ، ربما ابرز صورها محاولة الفيلسوف الفرنسى لويش التومير ، أو من خلال الممارسة السياسية ،

وخصوصا محاولة الشيوعية الأوروبية التخلي عن بعض المسملمات في سبيل التكيف مع النظام البرلماني الأوروبي ، وقبول فكرة الوصول إلى الاشتراكية من خلال الانتخابات .

غير أن هذه المحاولات نظرية كانت أو سياسية فشلت فشلا ذريعا ، لأسباب متعددة ليس هنا مجال الخوض فيها . غير أنه من قبل التصرع الزعم أن المناظرة بين الماركسية والرأسمالية قد حسمت نهائيا لصالح الرأسمالية ذلك أنه - على سبيل اليقين - سقطت الشمولية كنظام سياسي ، غير أن الخلط بين الشمولية والماركسية باعتبارها ايدولوجية تنطوي على عديد من القيم والأفكار ، الخاصة بالعدالة الاجتماعية ومنع الاستغلال وحرية الإنسان ، والعمل على تنمية كل قدراته الإبداعية ، يمد خلطا للأوراق . فكثير من هذه القيم الإيجابية وجدت طريقها إلى النظرية الغربية ذاتها ، لأنها تعبر عن قيم إنسانية عامة ، أثبتت الخبرة التاريخية أنها جديرة بأن تتبع .

ومن هنا يمكن القول أن فهم ما حدث في العالم ، لا يمكن أن يتم بشكل موضوعي لو بنى على أساس « المنهج الاستقطابي » - لنصح التعبير - الذي يميز تمييزا فاصلا بين الماركسية والرأسمالية ، كما يتم التمييز بين الأبيض والأسود . ذلك أنه عبر مرحلة تاريخية طويلة ، تمت فيها عملية التأثير والتأثير ، ومن خلالها انتقلت الأفكار والتجارب من نظام إلى آخر ، في صمت ومن غير إعلان رسمي .

وهذه العملية البطيئة المتقدة ، لا يفتنى في فهمها سوى مدخل التحليل الثقافي ، الذي يركز على أنظمة الأفكار في نشوئها وتحولها وتغيرها . ومن هنا فإن تتبع الرحلة الطويلة التي قطعها العقل الغربي بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن ، سواء في شقه الماركسي أو الرأسمالي ، وهو الذي يسمح لنا بفهم ما حدث من انقلابات سياسية وتغيرات اقتصادية . فما المباشرة في النهاية سوى مشروع ثقافي ، ونفس الملاحظة تسرى على الأنساق الاقتصادية التي نهض في العادة على أسس مجموعة متماسكة من القيم الثقافية .

ولو تتبعنا ما حدث في العالم في الفترة الأخيرة ، لوجدنا أن مقولات المنهج الجدلي تنطبق بشدة عليه . فإذا كان سقوط الماركسية يمثل الفكرة ، فإن صعود الرأسمالية والزعيم أنها ستكون هي الايدولوجية الكونية المقبلة تمثل في الواقع نقض الفكرة . غير أننا نرى - من خلال قراءة دقيقة للتحولات العالمية - أن المحصلة النهائية تستمثل في عملية تأليف خلافة بين الماركسية والرأسمالية ، من خلال صياغة نموذج عالمي جديد يتمم بالتوفيق بين عناصر فلسفية وثقافية واقتصادية وسياسية كان يرى من قبل أنها متناقضة .

ومن هنا يأتي منهجنا في قراءة تغيير العالم ، فيعد أن نتحدث عن سقوط الشمولية ، نعالج قضية صعود الرأسمالية ، وننتهي بتصورنا عن النموذج العالمي الجديد ، الذي يتشكل ببطء من خلال معارك بالغة الحدة والعنف تأخذ شكل نصفية الحسابات التاريخية في نهاية القرن العشرين ، تمهيدا لاعداد المسرح للوافة الجديد : القرن الحادي والعشرون !

سقوط الشمولية !

في خضم الجدل الدائر حول ما يحدث في الاتحاد السوفيتي وفي دول أوروبا الشرقية ، وتحت تأثير أصوات القلاع المنهارة ، ضاعت حقائق عديدة ، والتبس الحق بالباطل وطمخت نشوة التشفي على موضوعية الفهم التاريخي .

هل صحيح ان دلالة ما يحدث الآن في بلاد أوروبا الاشتراكية من ثورة شعبية عارمة تنادى بالديموقراطية وحقوق الإنسان ، هو دليل على الهزيمة الساحقة للماركسية كما نخب إلى ذلك عدد من المعلقين ؟

في تقديرنا ان هذا الاتجاه ، هو تعجل شديد في الحكم على ظاهرة تاريخية معقدة ، ليس من اليسر الحكم على مستقبلها ونمى ظاهرة انشاء وصياغة أول مجتمع اشتراكي في التاريخ على هدى النظرية الماركسية ، بكل ما يعنيه ذلك من تناقض وتجاوز ايضا للمجتمع الرأسمالي السابق عليه .

ولكن إذا أردنا أن نحكم حكما قاطعا في هذه اللحظة التاريخية النادرة ، التي تقع فيها الأحداث كل يوم ، بل وكل ساعة ، وتتغير فيها موازين القوى ، يمكننا القطع بأن الشمولية سقطت إلى الأبد ، غير أن سقوطها لا يعنى بالضرورة هزيمة الماركسية ، أو فشل نموذج المجتمع الاشتراكي .

ما الشمولية ؟

يمكن القول بأن هناك أنماطا ثلاثة أساسية في النظم المعاصرة : الشمولية ، والملطوية ، والليبرالية .

ومن غير أن ندخل في مناقشات نظرية طويلة حول الفروق الدقيقة بين هذه النظم ، يمكن القول بأنه في حالة النظم الشمولى تسيطر على السلطة في جماعة حاكمة منفردة يتولى اعضاؤها مراكز السلطة كلها ، وتتولى هي بعد ذلك توزيع أنصبة السلطة على الأفراد والجماعات وفقا لمكانتها .

والنظام الشمولى يضم - في نظر بعض الباحثين - بخصائص خمس :

- وجود ايدولوجية رسمية تقوم على أساس مذهب رسمى يغطى كل مجالات وجود الإنسان الحيوية ، بحيث يبنى على أى شخص يعيش في المجتمع الشمولى أن يلتزم به ويخضع له ، وتركز هذه الايدولوجية - في العادة - على المجتمع الإنسانى في صورته المثالية .

- حزب جماهيري وحيد يتكون من عدد محدود نسبيا بالمقارنة بعدد السكان الاجمالي ، حوالي ١٠ ٪ ، من الرجال والنساء المتحمسين عاطفيا للحزب ، والذين يكرسون جهودهم لتحقيق أهدافه ، ومثل هذا الحزب يكون منتظما تنظيما حديديا ، وعادة ما يخضع لارادة زعيم مفرد ، تخضع له البيروقراطية الحكومية لأنه في منزلة أسى منها .

- احتكار كامل لكل وسائل العنف والقهر .

احتكار كامل لكل وسائل الاعلام ، الصحافة والراديو والسينما والتلفزيون ، .
- نظام متكامل للسيطرة البوليسية الارهابية ، والارهاب لا يوجه لأعداء النظام فقط ، بل لجماعات مختارة من السكان حسب الظروف التي يمر بها النظام .

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن النظام السياسي الذي أنشئ في الاتحاد السوفيتي عقب ثورة ١٩١٧ كان نظاما شموليا . والحقيقة أنه لم يبدأ شموليا متكاملا منذ البداية ، بل تمت صياغته الشمولية من خلال صراع حاد ودموي ضد الخصوم السياسيين ، وحتى ضد المثقفين التقدميين من أعضاء الحزب البلشفي ، الذين حاولوا تجنب النظام تشكله الشمولي الذي انتهى إليه .

صعود النظام الشمولي السوفيتي

ليس من السهل علينا في هذه الدراسة الوجيزة أن نتتبع كل خطوات صياغة النظام الشمولي السوفيتي ، ولا تحليل أسباب كل قرار اتخذ ، غير أن العملية في نظرنا تمت نتيجة الضرورات التاريخية التي حتمت اتخاذ قرارات لمواجهة مواقف حاله ، على أساس أنه يمكن تعديلها بعد ذلك ، غير أن المؤقت أصبح دائما ، وأثبت التاريخ أن من يسير في طريق الشمولية خطوة ، فلا بد أن تتبعه خطوات أخرى ، إلى أن تنفلق الدائرة ، ويحول النسق السياسي من نسق مفتوح يسمح بالحوار والنقاش ، إلى نسق مغلق ، يحرم فيه الاجتهاد الفكري ، ويعتبر ذلك انحرافا أو « مراجعة » أو « خيانة عظمى » وتصل العقوبات في كثير من الأحيان إلى الإعدام في محاكمات صورية ، أو التصفية الجسدية للأفراد أو الجماعات .

حين سيطرت جماعة البشفيك على السلطة ، بادرت بإصدار مجموعة من القوانين الأساسية ، أولها خالص بمصادرة حق الملكية الخاص للأرض ، وثانيها - وهذا ما يلفت النظر بشدة - خالص بإلغاء الصحف المعادية .

صدر هذا المرسوم في ٢٧ أكتوبر ١٩١٧ موقعا عليه من لينين باعتباره رئيس مجلس قوميساري الشعب .

وإذا رجعنا لنص هذا المرسوم نجد تبرير القرار كما يلي : « في اللحظة الخطيرة والحاسمة للثورة ، وفي الأيام التي تلتها مباشرة ، فإن اللجنة العسكرية الثورية اضطرت لتبني مجموعة كاملة من التدابير ضد الصحافة المضادة للثورة من كل الاتجاهات . فقد تصاعدت الصيحات من كل الجوانب بأن السلطة الاشتراكية الجديدة تخرق المبادئ الأساسية لبرنامجها ، وذلك ضد حرية الصحافة .

وتود حكومة العمال والجنود أن تلتفت نظر السكان إلى الحقيقة التي مؤداها أنه في بلدنا ، وخلف هذا الستار اللئيم إلى ، تكمن مختفية حرية الطبقة الأغنى لكي تحصل على نصيب الأسد

من الصحف الموجودة ، وهى بذلك تتمكن من تمجيد المقول ، واحداث الاضطرابات فى وعى الجماهير .

ولا نريد أن نسترسل فى الاقتباس ويكتفىنا الإشارة إلى أن هذا المرسوم وعد بالعودة إلى حرية الصحافة فور انتهاء السلطة الجديدة من تثبيت أقدامها ، وهكذا احتاج الأمر إلى أكثر من سبعين عاما إلى أن اتبح لوسائل الإعلام الموفيتية قدر من الحرية بفضل شرارة البيروسترويكما التى أطلقها جورباتشوف !!

تقييد حرية الصحافة ، وتحويلها إلى صحافة الحزب الواحد ، كانت هى الخطوة الأولى فى تشييد معمار النظام الشمولى الموفيتى . ولكن ثلثها خطوات أخرى ، ذلك أنه بناء على مطالبة الأحزاب السياسية الموفيتية بنشاء جمعية تأسيسية بالانتخاب ، وافق لينين ، ثم جرت الانتخابات ، لم يحصل الحزب البلشفى على الأغلبية . فقد جاء ترتيبه الثانى وحصل على حوالى ٩ ملايين صوت ، وحصل على الأغلبية الحزب الاشتراكى الثورى الذى كان يؤيده الفلاحون .

وسمح لينين للجمعية أن تجتمع لمدة يوم واحد ، ثم أصدر قرارا بحلها ، على أساس أنها تمثل تهديدا مضادا للثورة وموجها ضد الموفينات ، وصدر مرسوم الحل فى ٩ يناير ١٩١٨ .

وحين نقرأ المرسوم نجد تبريرا يقوم على أن الجمعية وقعت فى برائن القوى السياسية الرجعية . غير أن السؤال يبقى قائما : لماذا إذن وافق الحزب البلشفى على الانتخابات ، وحين جاءت فى غير صالحه ألقى الجمعية التأسيسية برمتها ؟

ونأتى بعد ذلك مسألة تكوين الحكومة ، وهل تكون ممثلة لحزب واحد ، أو ائتلافية ؟ انتهت التجربة بعد الوزارة الائتلافية الأولى بانفراد الحزب البلشفى بالحكم وحل كافة الأحزاب الأخرى . وهكذا نشأ حكم الحزب الواحد الذى هيمن على الحياة السياسية فى الاتحاد الموفيتى ، وحتى دول أوروبا الاشتراكية عشرات المنين . وأسهم بجموده الفكرى ، وتمصبه المذهبى ، وبيروقراطيته وفساده ، فى التخلف الراهن الذى تشهده المجتمعات الاشتراكية المعاصرة .

وفى ٧ ديسمبر ١٩١٧ أنشئ البولويس السرى « التشيكا » وهى مجموعة رموز لاسم باللغة الروسية وكان يعنى « اللجنة غير العادية لمحاربة الثورة المضادة بقيادة فليكس ديرزيمسكى » والذى أصبح بعد ذلك هو النموذج الأساسى للبولويس السرى فى النظام الشمولى .

وهكذا يمكن القول بأنه تمت صياغة النظام الشمولى فى عهد لينين بالسيطرة على كل وسائل الانتاج ، والقضاء على حرية الصحافة ، وإلغاء كافة الأحزاب السياسية ، وإنشاء نظام حكم الحزب الواحد ، وتحريم المعارضة داخل الحزب . وإدانة الشللية وإنشاء البولويس السرى لملاحقة خصوم الثورة .

هذا هو الميراث الذى تسلمه جوزيف ستالين ، وأضاف إليه كما هو معروف من جرائمه الفادحة ، التى تمثلت فى التصفية الجسدية لكوادر الحزب ، ولقادة الجيش ، وللمثقفين وحتى لشرايح من الفلاحين والعمال .

وفى عهده تحول النظام السياسى الشمولى إلى آلة لإرهاب جبارة ، وذاب الفرد تماما ،

واندمت حوافر الابداع ، وأعلى من شأن الصناعات العسكرية على غيرها من قطاعات الانتاج . وتم بعد الحرب العالمية الثانية فرض النظام الشمولى على بلاد أوروبا الشرقية ، وقامت فيها - بنفس الروح الستالينية - أحزاب شيوعية وحيدة جمعت على كامل البلاد عشرات المنين ، ودفعت بها بعيدا فى طريق العم والجمود والتخلف .

سقوط الشمولية

غضب خطبة خروشوف السرية التى ألقاها فى فبراير ١٩٥٦ أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى ، والتى أدان فيها جرائم ستالين ، حدثت ضجة كبرى فى العالم ، لأن ما حاولت المصادر الغربية تكذيبه من قبل عن جرائم ستالين ، وبشاعة الشمولية السوفيتية ، كشف عنه خروشوف نفسه . وقد أدى ذلك فى أوروبا الغربية إلى استقالة الآلاف من عضوية الأحزاب الشيوعية الأوروبية . وعبر الزمن حاولت هذه الأحزاب أن تجد لها مفرجا بعد أن تبين بجلاه جمود الفكر الماركسى التقليدى ، وبشاعة النظام الشمولى ، فحاولت أن تجد لنفسها مهربا ، وصاغت اتجاها جديدا ، قلده الحزب الشيوعى الألمانى بقيادة سانتياجوكا ريلو ، والحزب الشيوعى الإيطالى بقيادة برونجير ، أطلق عليه من بعد الشيوعية الأوروبية ، والتى تمثلت أهم مبادئها فى الإقلاع عن بنى نظرية ديكتاتورية البروليتاريا ، والقبول بالطريق البرلمانى وسيلة للوصول إلى السلطة لتحقيق الاشتراكية .

غير أن للشرعية الأوروبية لم تنجح فى تحقيق أهدافها ، وخصوصا بعد النقد العنيف الذى وجهه المنشغون بقيادة المؤرخ السوفيتى الشهير روى ميديفيد للنظام الشمولى ، وبعد ما نشره الروائى المعروف سولجستين عن فضائح المعتقلات السوفيتية .

لقد صعدت الشيوعية الأوروبية وسقطت من غير أن تحقق شيئا ذا بال ، إلا أن الثورة الشعبية الديمقراطية الكبرى التى بدأت فى بولندا من خلال نقابة التضامن التى انتقلت إلى المجر ، وتشيكوسلوفاكيا ، وبلغاريا ، وألمانيا الشرقية ، حيث كان تحطيم سور برلين ، رمزا لتحطيم الشمولية كنظام سياسى ، وفتح الأبواب والنوافذ من أجل صياغة ديمقراطية جديدة على أسس اشتراكية حقيقية .

وهذا هو الذى يجعلنا نقرر أنه على الرغم من سقوط الشمولية إلى الأبد فإنه من باب التعمل فى الحكم على الظواهر التاريخية الكبرى الزعم بأن الماركسية قد هزمت هزيمة نهائية .

فما نشهده هو أزمة حادة تمر بها الماركسية ، وأمام المجتمعات التى تبنتها عقيدة سياسية ورؤية للعالم فى نفس الوقت ، بدائل مختلفة ، حسب الظروف الخاصة بكل مجتمع :

- إما صياغة اشتراكية ذات وجه إنسانى ، تركز تركيزا شديدا على الديمقراطية وحقوق الإنسان .

- وإما ارتداد كامل عن الاشتراكية والتحول إلى بنى الرأسمالية .

- وإما استمرار الشمولية بوسائل أخرى ، وإن كان هذا مستبعدا .

وفي تقديرنا أنه في مجتمعات عاشت طويلا في رحاب الأفكار الاشتراكية ، حتى لو كان قد تم تشويه بعض جوانبها نتيجة لطغيان الشمولية ، فإن التحول المطلق إلى للرأسمالية كسلوب حياة يبدو أمرا بعيد الاحتمال ، فنستل الجماهير العريضة في أى مجتمع في غمار تمتعها بالديموقراطية ، تشنق للعدل الاجتماعى وتسمى لتحقيقه .

الثورة الرأسمالية وبداية التاريخ !

في الستينات حين دار الصراع الأيديولوجى الضارى بين الرأسمالية والماركسية قرر عالم الاجتماع الفرنسى الشهير ريمون ارون - فى معرض دفاعه عن الرأسمالية - « أننا لن نستطيع أبدا أن نجارى الماركسية ونصوغ نظرية متكاملة مثلها نعرض الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والتاريخ ، وكانت وجهة نظره أن الماركسية نجحت فى صياغة نظرية شاملة مقننة . تنطلق من مسلمات فلسفية واضحة ، تسلم إلى نتائج بالغة الأهمية فى مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

صحیح أن هناك مفكرين عظاما نظروا للرأسمالية ، ولكن هذا التطوير كان جزئيا ، بمعنى أن كل مفكر من هؤلاء ، قنع بالدفاع عن جانب أو أكثر من جوانب الرأسمالية ، ولكن لم يطمح أحد من قبل لصياغة النظرية المتكاملة .

قنع المنظرون الرأسماليون إذن بصياغة نظرياتهم الجزئية لتبرير أفضلية الرأسمالية كنظام اقتصادى وسياسى على الماركسية . غير أنهم فى الستينات انطلقوا من مواقع الدفاع إلى الهجوم ، وهكذا - بقيادة عالم الاجتماع الأمريكى اليهودى دانييل بل - شنوا حملتهم الشهيرة على الماركسية تحت شعار « نهاية الأيديولوجية » . هذه المقولة التى أثارت كثيرا من الجدل فى المعسكر الرأسمالى ذاته ، وكثيرا من حملات التنفيذ من قبل فلاحفة الماركسية .

ويمكن القول إن أبرز منظرى الرأسمالية على الإطلاق ثلاثة هم : عالم الاجتماع الألمانى الشهير ماكس فيبر الذى صاغ نمفه الفكرى كله ردا على الماركسية ، لدرجة أن وصفه أحد مؤرخى الفكر الغربى ، بأنه كان يكتب وشبح كارل ماركس أمامه ، والثانى شومبيتر الاقتصادى الأمريكى النمساوى الأصل ، خصوصا فى كتابه : « الديموقراطية والاشتراكية والرأسمالية » ، والثالث الاقتصادى المعروف هاك وخصوصا فى كتابه « الطريق إلى العبودية » الذى صدر فى وقت مبكر حقا ، عام ١٩٤٤ . غير أن هذه الكتابات كانت فى واقع الأمر خليطا من الهجوم على الماركسية ودفاعا جزئيا عن الرأسمالية .

من النظرية الجزئية إلى النظرية الشاملة

غير أنه مما بلغت النظر بشدة أن المعسكر الرأسمالى نشط فى الثمانينات ، وانتقل - فى المجال النظرى - من معركة « نهاية الأيديولوجية » إلى مرحلة صياغة النظرية الشاملة .

وإذا كان فوكوياما الأمريكي الياباني الأصل قد أثار جدلا شديدا حول مقاليته « نهاية التاريخ » ، اللذين هنا فهما المعسكر الرأسمالي بالانتصار النهائي للبرالية والهزيمة الساحقة للماركسية ، إلا أن منظرا آخر ، هو عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر تقدم لأول مرة - في تاريخ الفكر الرأسمالي - لكى يعلن « بداية التاريخ » ، من خلال صياغته للنظرية الرأسمالية المتكاملة ، والتي نشرها تحت عنوان مستفز هو « الثورة الرأسمالية » ، والذي صدر عام ١٩٨٧ .

والجديد فى هذه النظرية هو صياغتها الصورية المحكمة ، فقد قدم خمسين مقولة للدفاع عن الرأسمالية وتبريرها ، وإظهار أفضليتها ، على الماركسية ، وهذه المقولات تتعلق بثمانية ميادين رئيسية هى :

- الرأسمالية والحياة المادية .
- الرأسمالية والطبقات .
- الرأسمالية والديموقراطية .
- الرأسمالية والثقافة الفردية .
- الرأسمالية وتنمية العالم الثالث .
- الرأسمالية فى شرق آسيا .
- الرأسمالية الصناعية .
- اصفاء الشرعية على الرأسمالية .

ويزعم بيتر برجر أن كل مقولة من هذه المقولات ثبتت صحتها واقعا ، وهو يعتبرها فروضا قابلة لأن تتحصى ، بشرط أن على من يريد دحضها أن يقدم أدلته من الواقع ، وليس على أساس أيديولوجى .

الرأسمالية وتنمية العالم الثالث

من الأهمية بمكان تحديد جمهور المخاطبين بالنظرية الرأسمالية المتكاملة التى يقدمها بيتر برجر ، هذا الجمهور يتركز فى الواقع فى مجموعتين من الدول : دول العالم الثالث من ناحية ، ودول أوروبا الاشتراكية من ناحية ثانية .

والخطاب يتضمن دعوة صريحة لدول العالم الثالث خصوصا ، لكى ترحب بالانتماء فى السوق الرأسمالية العالمية . وهو لذلك يخصصها بعدد من المقولات الأساسية ، والتي هى فى واقع الأمر تنظير للتبعية التى تحاول النخبة التقدمية فى العالم الثالث ، اخراج بلادهم من دائرتها الجهنمية من خلال الدعوة إلى التنمية المنقطعة . وهذه الدعوة الأخيرة تتعدد بصيغها الأصوات . وتتراوح بين المناوأة بفك الارتباط تملما مع السوق الرأسمالية العالمية كما يدعو إلى ذلك مثلا الاقتصادى المصرى المعروف سمير أمين ، أو محاولة تقليص التبعية إلى أكبر درجة ممكنة ، لاستخلاص إرادة القرار الوطنى من إفسار الهيمنة الأجنبية ، كما يدعو لذلك آخرون أكثر واقعية . فنلتزم مقولات برجر الأربع المتعلقة بالرأسمالية وتنمية العالم الثالث ، لكى نرد على حججه من واقع الخبرة التاريخية وفى ضوء النظرة المقارنة .

المقولة الأولى :

امواج دولة من العالم الثالث في النظام الرأسمالي العالمي ، يؤدي إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية .

– هذه المقولة غير صحيحة ، ولو أخذنا حالة مصر كمثال ، حين أدمج اقتصادها – في ظل الاحتلال الإنجليزي في اطار النظام الرأسمالي العالمي – وذلك بالتركيز على زراعة القطن للتصدير ، فإن ذلك لم يؤدي إلى زيادة امكانيات التنمية الاقتصادية قبل الثورة ، لأنه في مثل هذه الحالات التي تتم فيها مرحلة قطاع تصدير مادة من المواد الخام ، يتقدم في العادة هذا القطاع ، على حساب باقي القطاعات الاقتصادية ، التي تظل قابعة في ظل العلاقات ما قبل الرأسمالية ، مما يؤدي إلى نشوء بنية الاقتصاد ، بحكم التعايش غير المخطط بين أنماط انتاجية متعددة ، متفاوتة في مدى حداثةها .

ويؤدي الاعتماد على تصدير مادة واحدة إلى رهن الاقتصاد في قبضة الطلب الخارجي ، مما يؤدي إلى ذبذبة غير محسوبة في الدخل الاقتصادي ومن ثم إلى النمو في بعض الفترات ، والانكماش العاد في فترات أخرى .

ولعل هذا ما دفع بكبار الملاك الزراعيين المصريين إلى اختراق هذا الحاجز والدخول إلى عالم الصناعة في الثلاثينات ، ولعل تجربة بنك مصر الرائدة ، كانت مؤشرا على هذا الإدراك العميق لتعجز بنية الاقتصاد المصري ، والحاجة الموضوعية إلى إعادة صياغته .

لقد أدت السياسة التي يدعو إليها برجر في الواقع إلى تأخر قوى الانتاج وأفقار الطبقات الشعبية .

المقولة الثانية :

القوة الانتاجية العليا للرأسمالية كما ظهرت في المجتمعات المتقدمة الصناعية في الغرب مستمر في الظهور ، إذا ما دخلت بلاد العالم الثالث في دائرة النظام الرأسمالي العالمي .

هذه مقولة غير صحيحة ، لأنه لم يثبت ان اختراق الرأسمالية للعالم الثالث ، يؤدي إلى الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة ، إن الاستراتيجية الرأسمالية تقوم في الواقع على توريد تكنولوجيا كثيفة العمل لزيادة الفائض الاقتصادي الذي تحصل عليه الشركات المتعددة الجنسية ، حتى في حالة اشتراكها مع الرأسمالية المحلية . وذلك لأن العمالة أصبحت مرتفعة الثمن في الدول الغربية ، ومن هنا حدث التحول في التقسيم الدولي للعمل ، وتمت الهجرة إلى حيث العمالة الرخيصة في العالم الثالث .

المقولة الثالثة :

التنمية الرأسمالية أقدر من التنمية الاشتراكية على تحسين المستوى المادي لحياة الناس في العالم الثالث ، بما في ذلك أكثر الجماعات بين السكان .

وهذه أيضا مقولة غير صحيحة ، فلم يثبت أن التنمية الرأسمالية في العالم الثالث أدت إلى مزيد من عدالة توزيع الدخل ، العكس هو الصحيح ، إذ أدت إلى مزيد من عدم العدالة ، وتكثمت ثمار التنمية في أيدي طبقات اجتماعية قليلة على حساب الطبقات الشعبية .

ولم تثبت صحة نظرية انتشار ثمار التنمية من أعلى إلى أدنى .

كما أكتنت ذلك بحوث بعض الاقتصاديين الغربيين أنفسهم ومن أبرزهم الباحثين إيرما اندلمان وستاموريس ، والباحث شيزي في مؤلفات شهيرة .

المقولة الرابعة :

التنمية الرأسمالية في مجتمعات العالم الثالث التي تؤدي إلى نمو اقتصادي مربع يعتمد على أساليب إنتاجية كثيفة العمل ، تؤدي إلى المماواة في توزيع الدخل . وذلك أكثر من الاستراتيجيات التي تقوم على سياسات مخططة لتوزيع الدخل .

تعتمد هذه المقولة - وإن كان بشكل ضمني - على حالة كوريا الجنوبية ، ومما يؤكد هذا أن برجر خصص حوالي أربع عشرة مقولة لكي يناقش حالة الرأسمالية في شرق آسيا ، والواقع أن الابهار الذي تقدمه حالة كوريا الجنوبية ، وخصوصا في بلاندا ، يدعو إلى فراءة واعية لتجربتها التنموية ، لأنها في الواقع قد نتحضر عدیدا من مقولات برجر ، وخصوصا فيما يتعلق بعلاقة الرأسمالية بالديمقراطية ، ونقلص دور الدولة الاقتصادي .

ينجاهل المبهرون بتجربة كوريا الجنوبية ، إنها تجربة تمت في الواقع من خلال السيطرة القوية والصارمة للدولة التي اشرفت على تخطيط الاستثمار بدقة بالغة ، وفي إطار من القهر السياسي والتضييق على الحريات ولكن أهم من ذلك كله ان الدولة قامت بإعادة توزيع الدخل قبل الانطلاقة التكنولوجية الكبرى ، وذلك من خلال الإصلاح الزراعي الذي حدد الملكية الزراعية بما لا يزيد على سبعة هكتارات وكذلك من خلال مجانية التعليم ، وإصدار قوانين عمالية نصت على حد أدنى من الأجور .

وقد استفاد من الإصلاح الزراعي أكثر من ٦٢٪ من المزارعين . مما يؤكد اتساع نطاق الإصلاح الزراعي بشكل لا مثيل له .

ويمكن القول - وبخبر تقول من إيجابيات تجربة كوريا الجنوبية - التي تتضمن دروسا هامة في التنمية ، إنها استفادت من ظروف استثنائية في مرحلة تاريخية هامة ، انتقلت فيها اليابان من إطار الصناعة التقليدية ، إلى الصناعة الآلية المتقدمة .

وطنت اليابان مصانعها التي استغنت عنها في كوريا الجنوبية ، مما أدى إلى انطلاقة تكنولوجية كبرى ، في إطار التخطيط الصارم الذي وضعته الدولة ، والذي ركز تركيزا أساسيا على التصدير . هذا التخطيط الذي نجح نجاحا باهرا في هذا المجال .

ومن هنا يمكن القول أن عدالة توزيع الدخل في كوريا الجنوبية ، وهي حقيقة لا شك فيها ، لا ترد بذاتها إلى مقدم الرأسمالية ، ولكنها تعود - كما نكرنا - أساسا إلى السياسات العامة

التي طبقتها الدولة ، في ميادين ملكية الأرض ، والتعليم ، وأجور العمال ، بالإضافة إلى سيطرة الدولة على الوضع الاقتصادي ، حين نمت الطفرة التكنولوجية الكبرى ، ومعنى ذلك أن عدالة التوزيع لا تعود - كما يزعم برجر - إلى إطلاق آلية حرية السوق ، بقدر ما ترجع إلى دور الدولة الأسلمي في توجيه التنمية الاقتصادية .

في ضوء مناقشة مقولات برجر حول الرأسمالية وتنمية بلاد العالم الثالث ، يمكن القول أن نظريته ليست سوى حلقة من سلسلة طويلة ممتدة في الفكر الرأسمالي ، الذي صوب سهامه النقدية في مرحلة أولى ضد الماركسية ، ثم انتقل إلى مرحلة ثانية للتبشير بنهاية عصر الأيديولوجية بشكل عام ، وإن كان يقصد الماركسية ضمنا ، وها هو يسيط نطقه هذه المرة ، فلا يفتن بالنقد أو الهجوم ، وإنما يقدم على محاولة نظرية انشائية ، فيقدم للعالم النظرية المتكاملة .

وهو يعرض فيها عرضا متكاملًا للرأسمالية والحياة المادية ، كما يقدم تحليله عن تأثير الرأسمالية على البناء الطبقي في المجتمع ، ويعترض لموضوع الديمقراطية مؤكدا أنها وثيقة الصلة بالرأسمالية ، بحيث ترتبط بها وجودا وعدما ، ولا ينسى - بطبيعة الأحوال - أن يؤصل النزعة الفردية التي هي قوام الرأسمالية ، ويقدم بصدها التبريرات اللازمة .

ومن اللافت للنظر أن يعترض بتعمق لحالة الرأسمالية في شرق آسيا ، وهنا يقع برجر في أعقق تناقضاته ، لأن دولا مثل كوريا الجنوبية - كما أشرنا - قامت بطفرة جبارة في التنمية هذا صحيح ، ولكن في ظل السيطرة الكاملة للدولة ، ومما يتنافى مع مقولاته الأسماية .

إن برجر في الواقع وهو يقدم نظريته تحت شعار الثورة للرأسمالية يبدو كما لو كان يعلن بداية التاريخ الإنساني المعاصر !

الرأسمالية والديمقراطية

بين المعادلات السياسية والحقائق الاجتماعية

لا أدري لماذا ؟ حيث تابعت بالتحليل نظرية بير برجر عن الثورة الرأسمالية - تذكرت التصريح الشهير لأحد القادة في النظام النازي حين قرر ذات مرة ، حينما أسمع كلمة ثقافة أنعمس مسمى ! ذلك أنني وجدت الرجل في كل مرة يواجه فيها ضرورة التحليل الطبقي للظواهر السياسية ، يكاد يصبح هلما وخوفا ، وبدلا من ذلك ، أصمك بقلعه ليصوغ بكل اناقة شكلية فارغة من المضمون ، مجموعة من المعادلات السياسية لإبراز العلاقة بين الرأسمالية والديمقراطية .

وهو صاحب المانيفستو الرأسمالي الجديد ، يرتدى ثوب العالم الاجتماعي المنهجي والدقيق ، الذي يتحفظ في صياغة تصميماته ، لاحتراما لمبادئ التفكير العلمي .

وهو يبدأ دفاعه المجدد عن الارتباط بين الرأسمالية والديمقراطية بتعريف إجرائي

للديموقراطية ، اختارته بكل دقة ، وركز فيه على شكل العملية السياسية ، ولم يتعرض لمضمونها الحقيقي . وبناء على هذا التعريف المنتقى ، صاغ مجموعة من المعادلات السياسية الطريفة في حد ذاتها ، وإن كان بعضها ليس سوى صياغة أيديولوجية سيئة ، هدفها الأساسي الهجوم على الاشتراكية .

تعريف الديمقراطية :

ما تعريف الديمقراطية عند بينر برجر الذى يقيم على أساسه صلب مناقشته ؟
هى - ببساطة - « نظام سياسى تتشكل فيه الحكومة بواسطة أصوات الأغلبية ، التى تعبر عن نفسها فى انتخابات منظمة وحررة » .

وهو يقرر أن التعريف يستبعد عامدا عددا من الموضوعات الهامة ، من أهمها مدى اتساع رقعة الناخبين أو ضيقها ، أى من لهم حق الانتخاب ، غير أنه يركز على عملية المنافسة التى ينغمس فيها الأفراد أو الجماعات السياسية التى تتشكل عادة فى شكل أحزاب سياسية ، وذلك للحصول على أصوات الناخبين . ومعنى ذلك أنه كهد أدنى لابد من كفالة الحريات السياسية المتعلقة بالعملية الانتخابية ، وخصوصا حرية الكلام ، وحرية الاجتماع . وهذه الحريات لا يتصور قصرها على فترات الانتخابات ، ولذلك لابد - فى أى مجتمع حديث - من تأطيرها مؤسسيا ، وحمايتها بواسطة القانون ، من خلال الجهاز القضائى ، الذى ينبغى أن يكون مستقلا عن الحكومة . والانتخابات لابد لها أن تجرى على فترات دورية ، ولابد من حمايتها من أى تدخل .

غير أن أخطر ما استبعده برجر من تعريف الديمقراطية ، وباعتباره هو شبكة الحقوق المدنية والإنسانية ، وذلك لأن تضيق نطاق التعريف ، هو الذى يسمح بالدراسة العلمية الدقيقة !

ومعنى ذلك - ببساطة - أنه استبعد من المناقشة أهم موضوع يتعلق بالعلاقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، وهو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تكفلها للرأسمالية للطبقات الاجتماعية العريضة . فهذه الحقوق ، وجودها وعمها ، أو بمعنى أنق عدالة توزيعها والإمكانية الواقعية للحصول عليها ، هى التى ستحدد المضمون الحقيقى للديموقراطية ، وإلا تحولت الديمقراطية إلى عملية شكلية ، تتركز فى اجراء الانتخابات بطريقة دورية بافراض تساوى المرشحين فى القوة الاقتصادية ، وكأن المسألة عبارة عن مبادرة يتناهى فيها المواطنون المتساوون ، ومن يحصل على الأغلبية يتم انتخابه .

بناء على تعريفه للتقاصر للديموقراطية ، يتقدم برجر خطوات أخرى ، فيقدم لنا معادلة سياسية كما يلى :

- كل الديمقراطيةيات رأسمالية .
- ليس هناك ديموقراطية اشتراكية .
- كثير من المجتمعات للرأسمالية ليست ديموقراطية .

ومن الواضح أن برجر يدرك بتكائه أن هناك حالات واقعية من الأنظمة السياسية تنحصر بعض هذه المقولات . فالمقولة الأولى أن كل الديمقراطيات رأسمالية تصميم جارف لا يقوم على أساس . وهو يعرف أن لديه على الأقل - الحالة السلبية النموذجية ، وهي الدول الامكنندانية ، التي تمثل مثالا بارزا للديموقراطية الاشتراكية ، وهي تقوم على اقتصاديات السوق ، ولكنها صاغت نسخا كاملا للرأفاهية الاجتماعية ، وكل ذلك في اطار تمديدية سياسية وحزبية . ولكنه - من خلال منطق مخلوط - يستبعدا من المناقشة ، على أساس أنه في تفرقه بين الاشتراكية والرأسمالية يقيهما على أساس نمط الانتاج ، وليس في ضوء الآثار التوزيعية لنظام الرأفاهية الاجتماعية الحديث ! .

غير أنه ما يلبث أن يتصامل ببراءة : إذا آمنا بالعلاقة الوثيقة بين الرأسمالية والديموقراطية ، فعلينا أن ننظر نقطة هامة هي ما السبب في هذا الارتباط ؟

ويجب أن أحد الأجوبة الممكنة هو أن هذا الارتباط نتيجة حادث تاريخي عارض ، بسبب افرازهما من نفس المصدر ، وهو المدينة الغربية ، وبالتالي لا تكون هناك علاقة عضوية داخلية بين الظاهرتين .

ويقرر أن هذا كان رأى الاقتصادي المعروف جوزيف شومبيتر ، الذي كان يرى أن الديمقراطية يمكن أن توجد في نظام رأسمالي أو في نظام اشتراكي ، غير أنه في النظام الاشتراكي - بحكم نزعه للسيطرة على المجتمع - قد لا يضمن الحريات الشخصية . وبرجر يوافق شومبيتر على الطابع غير الليبرالي للاشتراكية ، غير أنه ينفي تماما - وهذا هو المهم لبیان اتجاهه الفكري - إمكانية تعايش الديمقراطية مع الاشتراكية !

وصاحب المانيستو الرأسمالي ، يلتفت إلى نقد الكتابات الماركسية للممارسة الديمقراطية في المجتمعات الرأسمالية ، التي تذهب إلى أنها عادة ما تكون غطاء سياسيا لتفطية مصالح الطبقات الرأسمالية ، ويقرر بأنه على الرغم من أن بعض الكتاب غير الماركسيين يذهبون إلى هذا الاتجاه ، ومن أهمهم شارلز ليندبلوم في كتابه « السياسة والأسواق » الصادر في نيويورك ، عام ١٩٧٧ ، إلا أن برجر ينفي هذه النظرية تماما بالرغم من إدراكه للتأثيرات الاقتصادية التي لابد لها أن تترك بصماتها على العملية الديمقراطية . وهو ينهم هذه النظريات الماركسية بأنها ذات طابع تأمري ، ومن الصعب تنفيذ الصياغات التأميرية كما يرى !

والحقيقة أنه لو كان قد التزم بمنهجه العلمي المزعوم ، وأتاح لنفسه فرصة قراءة وتحليل الأدبيات السياسية الأمريكية وغير الماركسية عن الممارسات الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية ، لأدرك أن هذه النظريات ليست تأمرية ، وإنما هي نظريات علمية مبنية على سند متين من البيانات الإحصائية الموثقة ، والدراسات الميدانية الجيدة . وهذه البيانات حافظة بالأرقام ذات الدلالة على توزيع النخل بين مختلف الشرائح الاجتماعية ، وعن العلاقة بين مستويات الدخل والسلوك الانتخابي ، كما أن الدراسات المتعددة عن بنية القوة في المجتمع الأميركي سواء على المستوى المحلي أو على المستوى القومي متعددة ، معروفة ومشهورة ، من أول دراسات س . رايت ميلز عن « نخبة القوة » ، لذى أثار جدلا واسما في المجمع الأكاديمي

الأمريكي ، إلى دراسات وولف عن « الجانب المظلم من الديمقراطية » وأزمة الشرعية في المجتمع الأمريكي .

تحفظات على النظرية :

من الأمانة التأكيد أن بيتر برجر ، من خلال استخدام لغة منهجية مراوغة ، لا يطلق الأحكام المرسلة ، بغير أن يحيطها بما ينبغى من تحوطات منهجية أو شروط تضيق مدى عموميتها ، وقد واجهته مشكلة أصراف عدد من زملائه المفكرين الرأسماليين ، في الربط الوثيق بين الرأسمالية والديمقراطية . فلم يجد بدا من نقد بعض هذه الأحكام ، ومن أهمها مقولة ميلتون فريدمان الاقتصادي الأمريكي الشهير ، إن « الحرية كل واحد لا يتجزأ » بحيث إذا حدث انقراض في جانب منها ، فلا بد أن يؤثر ذلك على الجوانب الأخرى .

وهو يقرر أن هذه المقولة ، لا ينبغي تبنيها ابتداء على إطلاقها ، إذ تدخلت الدولة الأمريكية تدخلًا حاسمًا في الاقتصاد وخصوصًا في مرحلة « النيوديل » فهل معنى ذلك - إذا أخذنا بمقولة فريدمان - أن الحريات السياسية الاشتراكية الأمريكية قد انتهكت في هذه الفترة ؟

ومن ناحية أخرى ، ماذا يفعل برجر بالنماذج المتعددة في التاريخ المعاصر ، لدول رأسمالية غير ديمقراطية ، بل - أسوأ من ذلك - شهدت نظمًا دكتاتورية صريحة مثل أسبانيا والبرتغال وغيرهما ؟ من هنا أثر الرجل أن يتولسع وهو يقدم مقولته الأساسية قائلا : « الرأسمالية شرط ضروري للديمقراطية ولكنه ليس شرطًا كافيًا » !

ومعنى ذلك ضرورة الخروج والتمرد على منهجه الجزئي ، الذي أراد أن يحصرنا بين توصيف شكلي للديمقراطية باعتبارها عملية انتخاب دورية ، وتحديد ضيق للرأسمالية باعتبارها نظامًا اقتصاديًا بحتًا ، يشجع قوى الإنتاج ، ولكن بغير أن يناقش بوضوح مضمونه الاجتماعي والطبقي . ذلك لأن الممارسة الديمقراطية ، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأبعاد تاريخية ، وتراثية ، واجتماعية ، عادة ما تكون فريدة بالنسبة لكل مجتمع ، وتؤثر لا محالة في الشروط الموضوعية لتأسيس الديمقراطية .

فمن المؤكد بالنسبة لمصر - على سبيل المثال - أن الخطاب الديمقراطي لابد له أن يتأثر بقيم ثقافية قيمة ، قد تكون راسب للحضارة الفرعونية في بعض جوانبها ، وأهمها النطلع إلى الفرعون القوى الحاسم ، العادل ، ولابد له أن يتأثر بقيم الحضارة العربية الإسلامية ، والتراث الخصب الخالص بالعدل والحرية ، والامام العادل ، والشورى ، ولابد لها أخيرًا من التأثير بنضال الشعب المصري الديمقراطي في العصر الحديث ، ربما منذ زعامة عمر مكرم وتولية محمد علي باسم الشعب ، والثورة العربية الديمقراطية ، وثورة ١٩١٩ ، وثورة يوليو ١٩٥٢ .

هل يمكن - كما يذهب برجر - بكل بساطة ، اختزال قضية الديمقراطية بكل ما تثيره من أبعاد - في هذه المعادلات التبسيطية التي صاغها من منطلق الدفاع الممنهتة عن الرأسمالية باعتبارها أفضل النظم الاقتصادية والسياسية قاطبة ؟

نحو حضارة عالمية جديدة

أولاً : معارك نهاية القرن العشرين :

لا يمكن لنا تحديد أثر المتغيرات العالمية المعاصرة على مستقبل الوطن العربي ، من غير قراءة تحليلية ونقدية لهذه المتغيرات . وهذه القراءة تحتاج بالضرورة إلى منهج ، ومنهجنا الذي نعتمد عليه هو ما يمكن أن نسميه المنهج التاريخي النقدي المقارن ، مع تركيز خاص على ما يطلق عليه منظور التحليل الثقافي .

ولعل السؤال الرئيسي الذي يفرض نفسه :

ما الذي جرى في العالم ؟ وما صورة النظام العالمي الجديد الآخذ في التشكل الآن ببطء ولكن بثبات ؟

يمكن القول بأن أهم تعبير حدث هو سقوط الأنظمة الشمولية التي كانت تقوم على احتكار الحزب الواحد للسلطة ، وصعود موجة الليبرالية والتعددية السياسية من خلال حركة الجماهير السلمية الإيجابية ، التي خرجت - مستفيدة من نيار البريسترويكا الذي أطلقه جورباتشوف - لكي تقضي على الاغتراب السياسي والاقتصادي والثقافي الذي عانت منه طويلا .

ومعنى ذلك سقوط الانساق السياسية المغلقة ، التي كانت تنحكر الحقيقة السياسية ، وتظهر أنساق سياسية مفتوحة ، تتعدد فيها الأصوات ، وتبرز المعارضة وتتنافي الأحزاب والجماعات السياسية .

وقد ترتب على سقوط الأنظمة الشمولية صعود موجة القومية التي كانت مكونة تحت غطاء الاتفاق الشكلي والرضا بالوضع القائم وبرور الصراعات الأتنية ، وكأن الصراع الطبقي قد أخلى سبيله للصراع الأتني والقومي . والسؤال هنا : هل كان يمكن لهذه التغيرات العميقة أن تحدث فجأة ، أم أنه كانت لها مقدمات منذ أمد بعيد ؟

لو راجعنا بدقة الأدبيات الخاصة بمشكلات التطور في كل من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية في المقود الماضية ، لوجدنا مفهوما ، مبطرا هو مفهوم الأزمة التي تمر بها كل من الرأسمالية والاشتراكية .

غير أن الفرق الجوهرى هو أن التصدى للأزمة في المجتمعات الرأسمالية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والثقافية كان متاحا للمفكرين من كافة الاتجاهات بما فيها الاتجاه الماركسى ، فذلك يحد من قبيل النقد الاجتماعى المشروع ، الذي يتيح الفرصة للنخبة السياسية أن ترى البدائل المتاحة أمامها من ناحية ، ويرفع مستوى الرأى العام من ناحية أخرى .

فى حين أن التعرض للأزمة فى المجتمعات الاشتراكية الشمولية فى أوروبا الشرقية ، كان يحد من قبيل الاشتقاق والمعارضة غير المشروعة ، التى يلاحق من يمارسها بكل صور الملاحقة . وهكذا فى الوقت الذى كان فيه جيل كامل من المفكرين الغربيين المختلفين فى

مشاريهم السياسية ، يمارسون النقد العلني للنظام الرأسمالي ويشخصون أزمته الاقتصادية والمالية ، كان جيل كامل من المفكرين الماركسيين يضطهدون اضطهادا شديدا من قبل السلطات الرسمية .

وكلنا نذكر مصير المفكر جيلامس اليوغسلافى الذى مارس النقد للنظام الاشتراكى مبكرا بكتابه « الطبقة الجديدة » وسجن بسببه ، حتى المؤرخ السوفيتى الشهير روى ميخديف الذى اضطهد بسبب نزعه للنقد المعادى للشمولية ، والذى أصبح الآن من أبرز نجوم العهد الجديد ، فى ظل جورباتشوف .

مفهوم الأزمة إذن كان هو المفهوم المسيطر فى تحليل مشكلات المجتمعات المعاصرة ، وعلى الرغم من أن الأزمة والتغير فى نظر بعض الباحثين هي عمليات أساسية دائمة تصاحب أى وجود إنسانى ، غير أنه مع ذلك لابد فى مجال تعريف الأزمة من التفرقة بين : الأزمات الطرفية ، والأزمات الهيكلية ، الأولى يمكن مواجهتها بتعديل بعض السياسات القلقة ، والثانية أخطر لأنها تتعلق بتصميم بنية النظام ، الذى قد يحتاج إلى جراحة شاملة ، تؤدى إلى تغيير نمط القيم الذى يقوم عليه .

ان ما حدث فى الاتحاد السوفيتى وبولندا والمجر وغيرها من بلاد أوروبا الشرقية لم يكن أزمة ظرفية ، ولكنه كان رد فعل لأزمة هيكلية بالغة العمق .

وتختلف النظم السياسية والمجتمعات فى طريقة مواجهتها للأزمات ، هناك - كما أشرنا - أنظمة مفتوحة ، تعتبر الأزمات وسيلة فعالة لإحداث التغيير فى النظام ، وهى لأسباب متعددة قادرة على احتوائها والانطلاق من جديد ، وهناك أنظمة مغلقة ، تعتبر الأزمات معوقات تواجه إما بالقمع السياسى ، أو بإجراءات إدارية عقوبة ، مما يجعلها فى النهاية تدور فى دائرة مغلقة تؤدى إلى الجمود .

وأيا كان الأمر ، فإن الحديث عن أزمة النظم الرأسمالية المعاصرة ، نوارى تحت تأثير سقوط النظم الشمولية وما أدى إليه من تغيرات عميقة ، على الصعيد الثقافى والايديولوجى .

على الصعيد الثقافى :

ومن أبرز هذه التغيرات إعادة صياغة صورة الآخر فى الخطاب السوفيتى وفى الخطاب الأمريكى . ذلك أنه مما له دلالة بالغة أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد توصف فى الخطاب السوفيتى بأنها امبريالية ، كما أن الاتحاد السوفيتى لم يعد يوصف فى الخطاب الأمريكى بأنه امبراطورية الشر ، كما كان الحال أيام الرئيس ريجان .

ويبرز أهمية إعادة صياغة صورة الآخر تحت العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى ، لتصبح مطلبا ملحا يتعلق بإعادة تشكيل النظام العالمى وخلق حضارة عالميه جديدة .

وفى ما يخصنا ونقصد فى إطار الصراع العربى الإسرائيلى ، فإنه مما يلفت النظر بشدة

خطاب شيفرناندره عندما زار القاهرة في فبراير ١٩٨٩ ومطالب بضرورة إزالة « صورة العدو » من العلاقات الدولية . وقد صر بذلك بقوله ، ان هذا الطرح قد يبدو سانجا في إطار تاريخ الشرق الأوسط وواقعه العالي ، غير أن العدول عن « صورة العدو » لا يعنى العفو عن الجرائم والأفعال التي ارتكبت بالفعل ، وإنما قصد بذلك أن يكون مدخلا إلى معالجتها هو المدخل القانوني لا العاطفي . فلنأ لا ننظر إلى إنسان ينتهك القانون على أنه « عدو » وما ينسحب على المجتمع المعنى يتعين أن ينسحب على المجتمع الدولي والعلاقات الدولية ، حيث يتعين إعمال النواميس القانونية » .

ومعنى ذلك أن إسرائيل لا تجوز إدانتها بصفة مطلقة ، بل تتعين إدانتها فقط ، في حدود مخالفاتها للقانون الدولي ، واستمرار احتلالها أراض عربية بطريق القوة منتهكة بذلك قرارات مجلس الأمن ، وإن تنفيذ هذه القرارات يزيل الأسباب التي ندان من أجلها .

في ضوء ذلك يمكننا تأكيد أن موضوع الآخر في العلاقات الدولية سيكون أحد الموضوعات الكبرى التي سيشتد بصدها الصراع الثقافي والسياسي والاقتصادي في مرحلة تشكيل النظام الدولي الجديد ، وتبلور ملامح الحضارة العالمية المقبلة . حقا لقد كانت صورة الآخر وراء النظام العالمي منذ بداية تشكله وحتى الآن .

ويؤكد ذلك الباحث المرموق في الدراسات الأفريقية « على مزروعى » وهو يردها إلى الازدواجية في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام ، التي تقوم على التفرقة بين « نحن » وهم ، أو بعبارة أخرى بين اليهود والأغيار ، والمسيحيين وغير المسيحيين ، والمسلمين وغير المسلمين . وبين كيف انتقلت التفرقة بين الأنا والآخر من الإطار الدينى إلى الإطار السياسى وإطار العلاقات الدولية .

وهكذا ظهرت مفاهيم الدول « المتمدينة » في مقابل الدول « البربرية » ، ليس فقط في الفكر الغربي البورجوازي ، ولكن في الفكر الماركسي ذاته ، حيث أيد انجلز الاستعمار الفرنسى في الجزائر كما أيد ماركس في نصوص شهيرة الاستعمار الانجليزى في الهند .

ومع بداية انحصار عصر الاستعمار ، اختفت هذه التفرقة التي حلت محلها عبارة « الدول المحبة للسلام » التي وردت في اتفاقية تأسيس الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ والتي بناء عليها منعت الصين الشعبية سنوات طويلة من دخول الأمم المتحدة باعتبارها ليست دولة محبة للسلام . وبعد ذلك أصبحت التفرقة السائدة هي بين الدول النامية والدول المتخلفة .

• • •

وإذا كان المسرح الدولي تسيطر عليه ثلاث قوى : المدنية الغربية الرأسمالية ، والنظم الماركسية ، والإسلام ، وإذا كانت المدنية الغربية الرأسمالية قد أصبحت علمانية وتخلصت - إلى حد كبير - من الأطار الدينى الذي كان يحكم إدراكها للعالم ، فلم يبق كمتحد لها سوى الإسلام الذى يقوم على الوحدانية ، والنظم الماركسية التى تقوم فى عقيدتها على الاتحاد . والآن بعد سقوط النظم الماركسية ، لم يبق فى الساحة سوى المدنية الغربية والإسلام . هل معنى ذلك

ضرورة حدوث مواجهة بينهما ؟ وهل يصغر ذلك بروز مشكلة الآخر بشدة في الفترة الأخيرة في العلاقات الأوروبية العربية بشكل خاص ، وفي العلاقات العربية العربية بشكل عام ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على ضرورة إجراء عملية نقد ذاتي أساسية مضمونها كيف يقدم المسلمون أنفسهم كدين وثقافة وسلوك للعالم ؟ بعبارة أخرى : دراسة التأثيرات السلبية للمسلمين الإسلامي كنزول ومجتمعات وجماعات على تشكيل صورة نمطية للإسلام والمسلمين قد لا تكون تعبيرا صادقا وأميناً عن روح الإسلام الحقيقية .

لو تأملنا الأحداث حولنا لأدركنا أنها تدور حول الآخر معركة ثقافية وسياسية كبرى ، تعكس اتجاهين متصارعين :

الاتجاه الأول الذي يتمثل في عنصرية صريحة في النظرية والممارسة . والاتجاه الثاني الذي يتبنى منظور التسامح الثقافي في النظرية والتطبيق .

الاتجاه العنصري يظهر في النظرية وفي الكتب والكتابات الحديثة التي تقوم على تشويه صورة الآخر العربي ، ومن أبرزها كتاب صدر عام ١٩٨٩ وألفه دافيد برايس جونز بعنوان « الدائرة المغلقة : نأويل للعرب » ، ويركز الكتاب على سلبية الشخصية العربية ، ويتنبأ بأن العرب لن يستطيعوا الخروج من دائرة التخلف أبداً .

أما في الممارسة فيكفي أن نشير إلى تصاعد موجات العنصرية في فرنسا ضد العرب المهاجرين وصعود اليمين العنصري بقيادة لوپين . وفي نفس الإطار أيضا الحملة العدائية المنظمة ضد العراق (قضية الجاسوس والأدوات المهربة) وضد ليبيا (قضية مصنع الكيمابيات) .

والاتجاه الثاني هو اتجاه التسامح الثقافي : وهو يأخذ في النظرية شكل إعادة النظر إلى الآخر في ضوء موجبات التسمية الثقافية كما تظهر في كتب غربية حديثة وهامة ومن أبرزها كتاب الباحث الفرنسي المعروف تودروف « نحن والآخرين » ، وكتاب الباحثة الفرنسية البارزة جوليا كريستيفا في نفس الموضوع .

ويأخذ في الممارسة شكل المظاهرات المعادية للعنصرية ضد العرب المهاجرين ، ورفض مشروع القانون الخاص بقواعد اكتساب الجنسية في القانون الفرنسي ، تحت ضغط القوى التقدمية الفرنسية ، وكذلك الانتصار في قضية الحجاب في فرنسا لصالح الحرية الشخصية .

بعبارة مختصرة هناك صراع حاد في مجال إعادة صياغة صورة الآخر بين اتجاهات متناقضة ، ويتوقف على حجم الصراع بروز ملمح هام من ملامح الحضارة العالمية الجديدة ، بعبارة أخرى هل سينتصر التيار العنصري ، أم سيصود تيار التسامح الثقافي ، الأكثر انفتاحا مع السمة العالمية للنظام الدولي ، التي ستكون أبرز ملامح القرن الحادي والعشرين . ؟

ثانيا : التوفيقية أساس النظام العالمي !

تنبعا في الفترة السابقة الصراع العالمي في المجال الثقافي وما ارتبط به من أنه بدأت تظهر - نتيجة للتغيرات الكبرى في أوروبا الشرقية - صراعات فكرية حادة في الفكر الغربي حول موضوعين : الموضوع الأول : هل هزمت الماركسية هزيمة ساحقة ومحتل الليبرالية والرأسمالية محلها ؟ والموضوع الثاني : هل يمكن صياغة نظرية صورية محكمة (على غرار الماركسية) للرأسمالية ننشئ سقوط الرأسمالية وتعلن بداية السيطرة الشاملة للرأسمالية ؟ الموضوع الأول دار فيه الصراع بين فوكوياما وجالبرت والموضوع الثاني دار فيه الصراع بين بينر وبرجر وجاك برالزن .

بالنسبة للموضوع الأول ، نشر فوكوياما الياباني الأصل والأمريكي الجنسية ورئيس دائرة التخطيط بوزارة الخارجية الأمريكية ، مقالة أثارت كثيرا من الجدل عنوانها « نهاية التاريخ » ، في مجلة « المصلحة القومية » ، استعار فيها بعض أفكار هيجل عن حركة التاريخ ، ليؤكد أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بعد انتصار الليبرالية انتصارا ساحقا على الشمولية ، وهيمنة النموذج الرأسمالي . هذه الأفكار هي ذاتها التي يصفها الاقتصادي الأمريكي الشهير جالبرت بالأيديولوجية التبسيطية وذلك في محاضرة ألقاها مؤخرا في جامعة ادنبره بالملكة المتحدة بعنوان : « اليمين مخطئ .. لماذا ؟ »

ورجعة نظره أن هذه الأيديولوجية تصور عالما ثنائى القطبية بنحو صارم حيث تقوم الشيوعية في جانب ، والرأسمالية على الجانب الثاني ، وتوجد كلتاهما في صورتها الخالصة . والتصور الذى تقدمه هذه الأيديولوجية عن أنه بعد سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية ستشق هذه البلاد طريقها إلى الرأسمالية تصور بعيد عن الواقع لأن المعادلة أعقد من هذا بكثير .

أما الموضوع الثانى فقد دار فيه الصراع - وإن كان بشكل غير مباشر - بين عالم الاجتماع الأمريكى بينر وبرجر الذى صاغ لأول مرة في تاريخ الفكر الغربى نظرية صورية شاملة للرأسمالية في كتابه « الثورة الرأسمالية » الصادر عام ١٩٧٨ ، والذى يرى فيه أن الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق في كل مكان ، بغض النظر عن الفروق الثقافية بين أدم العالم ، لأنها هي التى تضمن الحرية والمعادلة والرخاء ، وبين المؤرخ الأمريكى جاك بارزن الذى نشر مؤخرا مقالة بالغة الأهمية بعنوان « مقولة الديمقراطية ، نفى فيها قاطعا وجود نظرية موحدة للديموقراطية ، وأكد وجود عديد من الأفكار الديمقراطية التى لا يربطها نمق فكري واحد . ونذهب أبعد من ذلك حين أكد أن الديمقراطية الإنجليزية - مثلها في ذلك مثل الديمقراطية الأمريكية لا يمكن تصديرها للخارج ، لأن أهم ما في الديمقراطية ليس مقولاتها التى تقوم عليها أيا كانت ، ولكن في طريقة تطبيقها وفي المؤسسات التى تقوم على آلية التطبيق ، وهذه مسألة لصيقة بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل مجتمع ، وهي الحاسمة في موضوع الديمقراطية .

هذا هو ميدان الصراع الثانى في مرحلة تشكيل النظام العالمى الجديد ، بين الاطلاقيه الأيديولوجية والنسبية الفكرية . لو حاولنا القراءة المتأملة لمؤشرات التغيرات الثقافية

والايدولوجية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية يمكن لنا ان نقرر أنه سيظهر نمط سياسي اقتصادي ثقافي توفيقي جديد ، سيحاول أن يؤلف تأليفا خلاقا بين متغيرات تبدو في الظاهر متناقضة ، ومتمر هذه المحاولة في مرحلة تتسم بالصراع الحاد العنيف الذي قد يأخذ أحيانا شكل المجابهة العسكرية المحدودة في هوامش النظام وليس في مركزه .

ستكون هناك محاولات للتوفيق بين :

- الفردية والجماعية ، على الصعيد الايدولوجي والاقتصادي والسياسي .

وينبغي أن نضع في الاعتبار هنا بعض الكتابات الفرنسية والانجليزية الهامة حول إعادة النظر في مفهوم الفردية ، ومن أبرزها كتاب حرره عالم السياسة الفرنسي جان لوكا بنطوان « عن الفردية » صدر عام ١٩٨٦ .

- بين العلمانية والدين . (وبلغت النظر هنا كتابات بيتر برجر التي ذكر فيها أن الاغراق في العلمانية في الحضارة الغربية الحديثة كان غلطة استراتيجية تدفع الآن ثمنها الثقافة المعاصرة في صورة العودة العنيفة الى الدين التي تأخذ أحيانا شكل الجماعات المنطرفة) .

- بين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق في ضوء التاريخ الاجتماعي الفريد في كل قطر .

- بين القطاع العام والقطاع الخاص ، وظهور صور مستحدثة من الملكية لم تكن معروفة من قبل . في دراسة نشرت حديثا عرضت خمس صور من الملكية يراد الاختيار بينها في أوروبا الشرقية وهي : تملك العاملين ، الملكية الإدارية ، الملكية المختلطة ، الملكية المننية ، الملكية المهنية .

- بين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل .

- بين المصلحة القطرية والمصلحة الاقليمية (صيغة التجمعات الاقتصادية الاقليمية) .

- بين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري .

- بين الدولة الكبيرة المركزية في مواجهة التجمعات المحلية والتجمعات الصغيرة التي تصودها اللامركزية .

- بين تحديث الانتاج وزيادة الاستهلاك وتنويعه ، والبحث عن معنى للحياة في نفس الوقت في ضوء العودة إلى مفهوم التقدم بدلا من مفهوم التنمية .

- بين زيادة معدلات التنمية في البلاد المتقدمة ومساعدة العالم الثالث على اللحاق وبقا لمقولة ويلى برانت مستشار ألمانيا السابق من أننا جميعا ، ويقصد الإنسانية ، في قارب واحد .

- بين الإعلام القطري والإعلام العالمي الذي ستكون له السيادة في الحقبة القائمة بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية .

بعبارة موجزة :

سينتم النموذج التوفيقي العالمي الجديد بسمات أربع ، لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية :

- ١ - التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبة الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية .
- ٢ - النسبة الفكرية بعد الانتصار على الإطلاقية الأيديولوجية .
- ٣ - إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في ميقات ديموقراطية على كافة المستويات . بعد الانتصار على نظريات التشريط الميكولوجي التي تقوم على أساس محاولة صلب الإنسان في قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا .
- ٤ - العودة إلى احياء المجتمعات المحلية ، وتقليص مركزية الدولة .
- ٥ - احياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي غزت المجال العام ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص .
- ٦ - التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية .

إننا نشهد - فيما نرى - المرحلة الأخيرة من حضارة عالمية منهارة كانت لها رموزها وقيمها التي سقطت ، وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شمارها ، وحدة الجنس البشري .

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح ، ياسو هيرونا كاسوني ، رئيس وزراء اليابان السابق في مقال هام له نشر في مجلة « ميرفيال » ، في ديسمبر ١٩٨٨ ذكر فيه أنه عندما يمر المجتمع الدولي والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار في تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا انزاحت الحواجز التي تفصل بينهم ، ويحترم كل طرف وجود الآخر ، إننا مقبلون على عصر سيكون فيها « التجانس والتضامن » المستمدان من أسمى نظمات الروح البشرية ، هما المطلب العاجل والملح للبشرية .

وسمساعد على تخليق هذه الحضارة الجديدة ، ليس فقط تحول النظم السياسية والاقتصادية ولكن التحول من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات .

هذه هي العناصر الأساسية للنموذج التوفيقي العالمي الجديد الذي يتشكل الآن ببطء ، ومن خلال عملية معقدة ، يحتاج كل عنصر منها إلى بحث مستقل يكشف عن أصوله التاريخية ، وأسباب تشكله في الوقت الراهن ، ومصيره في المستقبل البعيد .

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن : أين الوطن العربي من كل هذه التغيرات الجوهرية في النظام العالمي ؟ مما له دلالة كبرى في هذا الصدد ، إن النظم العربية في مصر والعراق والسعودية وليبيا والكويت اهتمت اهتماما حقيقيا بدراسة هذه المتغيرات العالمية ، من خلال تكليف مراكز الأبحاث بإعداد دراسات عنها ، أو عن طريق عقد الندوات . غير أن القضية ليس هي فهم ما حدث - على أهميته القصوى - ولكن هي مدى استعداد هذه النظم لكي تغير من أدائها لكي تتكيف مع حقل المالم الجديد ؟

من غير أن نخل في صميم الإجابة على هذا السؤال المعقد ، يمكن القول أننا درجنا ،

فى الوطن العربى ، على نمبة كل جوانب قصورنا وتغلفنا إلى العوامل الخارجية . وتلعب نظرية المؤامرة الدولية فعلاها فى الخطاب المياسى العربى وكلما أخفق نظام مياسى فى أداته فى مجال المياسة الخارجية أو المياسة الداخلية ، قدم نصيرا ممتندا إلى هذه النظرية الشهيرة .

غير أن الخطاب النقدى العربى قد تجاوز الآن - فى تقديرنا - نظرية المؤامرة الدولية ضد العرب . وبالرغم من الحقيقة التى مؤداها أن الدول الكبرى - فى مجال مسعيها الدائم - لتأييد المشروع الصهيونى الذى أقامته دولة إسرائيل ، غالبا ما تتخذ مواقف معادية للعرب عموما ، إلا أنه ليس معنى ذلك أن نخلى مسؤولية النخب المياسية العربية الحاكمة عن الاخفاقات التى تحققت وعن العجز فى مجال صياغة المياسات الرشيدة القادرة على التصدى لكل ما يهدد إلينا من عدوان اقتصادى وسياسى وعسكرى من النظام الدولى الاستعمارى .

وهكذا يمكن القول ، أنه بعد كل هذه التغيرات العالمية التى أحدثت ثورة حقيقية غير مسبوقه ، أهم ملامحها مسعى الشعوب الناجح لإسقاط الأنساق المياسية المغلقة ، والتعبير الديمقراطى عن مطالبها ومصالحها ، وتحرير الاقتصاد من رقة البيروقراطية المركزية ، وانعدام الكفاءة وإحياء المجتمع المدنى بكل مؤسساته لكى يلعب دورا فعالا فى إتخاذ القرار ، والقضاء على كل عمليات الاحتكار السياسى .

كل هذه التطورات لابد لها - إن كنا عقلائيين حقا - أن تدفع بالنخب المياسية العربية الحاكمة إلى إعادة النظر فى مسيرتها ، تمهيدا لإجراء التغييرات المطلوبة .

وهناك علامات على هذه الصحوه ، غير أن الممارسة ، ونعنى ممارسة التغيير مازالت بطيئة ومتعثره ومتذبذبة .

ولعل التنبع الدقيق للأحداث التى تنفجر كل يوم بعد انهيار قلاع الشمولية ، يدفع أعضاء هذه النخب الحاكمة ، إلى الإسراع بعملية النقد الذاتى ، والمعنى بجسارة فى طريق الإصلاح الديمقراطى والاقتصادى والاجتماعى ، غير أن ذلك يقتضى أولا ثقة فى الجماهير . نرى هل أن الأوان لتجسير الفجوة بين الحكام العرب والجماهير العربية ؟

الفصل الثانى

إشكالية الأصالة والحرية والتحديث فى مسار النهضة العربية

مقدمة :

تثور تساؤلات شتى فى الوقت الراهن حول الأزمة فى المجتمع العربى . وهذه الأزمة التى يسود حول وجودها إجماع بين المفكرين العرب ، تختلف الآراء بشدة حول تكيف طبيعتها ، وأهم من ذلك حول وسائل الخروج منها .

ونجد أولاً تياراً فكرياً ، ينكر توصيف المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربى بأنها أزمة . على أساس أن مفهوم الأزمة غربى المنبع ويتعلق بمجتمعات متقدمة ، تنتم بروسخ مؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية ، وحين تنعثر الممارسة الاقتصادية أو السياسية . لسبب أو لآخر . فإنه يطلق على هذه العثرات الأزمة .

ومن هنا الحديث عن الأزمة الاقتصادية فى العالم الرأسمالى ، التى يرى المفكرون الغربيون المحافظون أنها شيء طارئ ، يمكن باصطناع وسائل شتى تجاوزها ، مما من شأنه أن يستعيد النظام الاقتصادى الرأسمالى انتزاعه ، بما يسمح له أن يعاود انطلاقه . غير أن عدداً من المفكرين الغربيين اليساريين يرون أن هذه الأزمة لصيقة بطبيعة الاقتصاد الرأسمالى وأن الأزمة هذه المرة - بحكم اتساع نطاقها وشمولها وعمقها - ستكون هى الخطوة الأخيرة التى ستؤدى إلى انهيار النظام الرأسمالى .

ولميت الأزمة الاقتصادية هى فقط التى تجابه المجتمعات الرأسمالية ، بل أن هناك - فيما يرى المفكر الألماني الشهير هايماس - ثلاث أزمات رئيسية أخرى هى : أزمة العقلانية ، وأزمة الشرعية ، وأزمة الدافعية .

وبنى بأزمة العقلانية إتحاد مستوى الأداء الإدارى فى الدولة ، نتيجة لطغيان مصالح الطبقة الرأسمالية وتمويها المتعمد لتطبيق معايير الكفاءة والإنجاز . أو أزمة الشرعية ، فىمنى بها الآثار الجانبية غير المقصودة التى أدت إلى نخل الإدارة : فى المجال الثقافى ، ومحاولتها السيطرة السياسية عليه ، بوضع حدود وعقبات أمام نمو وقصور الحوار الفكرى والثقافى . ونأتى أخيراً لأزمة الدافعية التى يعنى بها انهيار التقاليد التى كانت تعمل للحفاظ على استمرار الوجود الإنسانى ، وذلك تحت وطأة الحاجات الجديدة المصطنعة التى يختلقها النظام الرأسمالى ،

وما ترتب على ذلك من عدوان وحتى على البيئة الإنسانية ، بطريقة أدت فعلاً إلى تدهور نوعية الحياة .

الأزمة أم مشكلات النهضة ؟

وإذا تركنا جانباً مشكلة الأزمة في المجتمعات الرأسمالية - بكل تشابكاتها وتعقيداتها - وولينا وجودنا للأزمة في المجتمع العربي ، فلننا نجد في مواجهة التيار الفكري الأول الذي يتحدث عن الأزمة ، تياراً آخر ينكر وجودها ، ويتحدث عن أننا في الواقع نجابه مشكلات النهضة . النهضة بكل ما يحيط بها من تقدم وتراجع ، وفشل ونجاح ، وضغوط داخلية ، وتدخلات خارجية هي المفهوم - المفاجئ الذي يسمع لنا بفهم المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربي .

والحقيقة أنه سواء استخدمنا مفهوم الأزمة أو مفهوم مشكلات النهضة ، فليس هناك خلاف حول تضرر ما يمكن أن نطلق عليه المشروع الحضاري العربي . وهذا التضرر تكشف عنه مؤشرات كمية وكيفية على السواء .

هل يستطيع أي باحث منصف أن ينكر أن هناك أزمة ديمقراطية بالغة الحدة في الوطن العربي ؟ إن غالبية النظم العربية تسودها نظم سياسية - ملكية كانت أو جمهورية أو مشيخية - تمارس القهر المنظم على الجماهير ، بطريقة تخنق مبادراتها ، وتقيد حركتها وتمنعها من الإنطلاق .

هل يمكن إنكار أن مسيرة التنمية العربية - بالرغم من بعض الإنجازات الجزئية التي حققتها هنا وهناك - تتمس باللاعقلانية في الاستثمار الأمثل للموارد ، وفي كثير من الأحيان ننحو نحو التبييد للثورة العربية في مشروعات مطبوعة غير منتجة ، أو نهيم عليها طبقات مستغلة تدير الاقتصاد القومي خدمة لمصالحها الضيقة ، وعلى حساب مصالح جماهير الشعب العربي الفقيرة ، التي تعاني من الآثار الجسيمة لعملية إفقار منظمة وواسعة المدى ، لعل أبرز دليل عليها ثورات الخبز التي اشتعلت في العديد من البلدان العربية ؟

هل يمكن تجاهل عملية التنجيب الفكري الواسعة المدى التي يكشف بجلاء عنها التحول من الليبرالية إلى الاشتراكية ، ثم النكوص عنها والتبشير بالبديل الإسلامي ، الذي يقدم للجماهير باعتبارها يحمل في طياته الحل السحري لكل مشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؟

نحن إذن بإزاء أزمة حادة يمر بها المشروع الحضاري العربي . وهذه الأزمة لم تتسبب فيها النظم السياسية المائدة في الوطن العربي فقط ، بل إن مسئولية المفكرين والمتقنين العرب في حدوثها وفي استمرارها مسئولية جسيمة .

مسئولية المثقفين العرب :

لقد قبل المثقفون العرب - بغير تمحيص نقدي وبدون درامة تاريخية - المقولة الدائمة التي نثرتها وروجت لها أبواق الممشرقيين ، والتي مينها أن بداية التحديث في المجتمع العربي

ترافق بداية الحملة الفرنسية على مصر . وذلك على أساس أن المجتمع المصري ساهم المعقم وهيمنت عليه بسمات التخلف لقرون متتحدة تحت تأثير الهيمنة العثمانية التي استمرت أكثر من أربعة قرون . وشغل هؤلاء المثقفون العرب في رصد وتحليل إرهابات النهضة في المجتمع المصري التي أخذت تشق مجراها ببطء ، وإن كان بعزم أكيد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، والتي كان رمزاً لها الشيخ حسن المطار ، شيخ الأزهر المجدد ، والاستاذ رفاعة الطهطاوى رائد التحديث الفكرى في الوطن العربى .

وقد أدى هذا الفشل إلى عدم فهم العملية التاريخية الكبرى التي بدأت بالقاء العاصف بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصري . ومن هنا بدأت عمليات التأثير البالغ بالنموذج الأوربي باعتبارها هو النموذج الأول الذى ينبغي أن يحتذى . أصبحت أوروبا هي قبلتنا ، ونسبنا أهمية تطوير ثقافتنا الفكرية ، وتحديث تراثنا الثقافى الزاخر ، وربطه بإنجازات الفكر الإنسانى المعاصرة . لقد حدثت قطيعة معرفية بين ماضينا وحاضرنا . وضع موروثنا الثقافى بين قوسين باعتباره رجعياً ومتخلفاً . وانطلقنا بغير هدى وبدون التسلح بنظرية واعية تستعير من الغرب الأفكار والقيم والمؤسسات . ونسبنا في غمار عملية النقل والإستعارة ، أن هذه الأفكار والقيم والمؤسسات الغربية نمت وتطورت نتيجة صراع سياسى واجتماعى طويل ، وأنها تراكمت كمحصلة لتطور تاريخى ممتد . انتزعنا - بغير أصالة - فكرة من هنا وفكرة من هناك ، وحين زرعنا هذه النظم في بيئتنا بغير توافر الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، تحولت للأسف إلى سموخ شائنة ، وصور كاربكتورية لا علاقة لها بالأصول التى تم النقل منها .

إن النموذج الليبرالى الغربى فى الاقتصاد والسياسة ، الذى فطنا به زمناً ، والذى بالفعل طبقناه فى مصر من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٥٢ ، والذى طبق أيضاً فى بعض البلاد العربية ، شأ وتطور هي الغرب نتيجة عمليات اقتصادية وسياسية واجتماعية كبرى . كانت مرافقة للتطورات العميقة التى لحقت ببنية الاقتصاد الإقطاعى الإوربي وتحوله البطيء إلى اقتصاد رأسمالى . فى البدء كانت الليبرالية الاقتصادية ، بمعنى إطلاق عنان المشروع الحر ، وتقليص دور الدولة فى التدخل فى النشاط الاقتصادى . وتأخرت الليبرالية السياسية زمناً ، وتعنى الديمقراطية التى تحققت لجماهير الشعب الفقيرة نتيجة لنضالها الطبقي وصراعها السياسى مع الطبقات البورجوازية .

غير أن النموذج الليبرالى عندنا أسقط إسقاطاً على الواقع ، بغير أن يكون مستوى التطور الاقتصادى ، وخصوصاً فى مجال قوى الإنتاج ، يسمح بنشأة اقتصاد رأسمالى شبيه بالاقتصاد الرأسمالى الأوربي . وقد ساعدت القوى الإستعمارية الأوربية على تخليق نموذج رأسمالى شوه - من خلال عملية إدماج الاقتصاد المصرى فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى - وجعله اقتصاداً تابعاً خدمة لمصالحها الاقتصادية والإحتكارية . ولذلك حين طبقت الديمقراطية على النمط الغربى فى مصر ، فإن التطبيق لاتفصله عن تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وتثر وسقط نهائياً فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وقد أثبتت الخبرة التاريخية أن هذه الواجهة الديمقراطية الغربية الشكل ، الرجعية المضمون ، لم تكن إلا قناعاً زائفاً صمم لكى يحمى المصالح الطبقة لاطبة الإقطاعيين الراسخة ، ولطبقة الرأسماليين البازغة .

لقد سقط النموذج الليبرالي لأسباب شتى ، ولكن من بينها على مبدل القطع فشل المتقنين العرب في ترميخ التقاليد الديمقراطية ، وفي بلورة القيم الفكرية الديمقراطية بطريقة أصيلة وخلاقة ، تولم بين تقليد نراثنا والإلتزام الإنساني المتمثل في بعض القيم الإيجابية التي ينطوى عليها التراث الديمقراطي الغربي . لقد تمت عملية نقل مباشرة ومشوهة وانتقائية لبعض الأفكار الديمقراطية الغربية ، ولكن بغير وعى دقيق بنشأتها التاريخية وتغيراتها وتبدلاتها عبر الزمن . ومن هنا لا نستطيع أن نجد في الفكر العربي المعاصر أعمالاً فكرية أصيلة ترسخ قيم واتجاهات النموذج الليبرالي ، من خلال تطبيق خلاق للمنهج الديمقراطي في الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

ولنفس السبب تقريباً سقط النموذج الاشتراكي في التطبيق . ذلك أن المتقنين العرب الذين تحمسوا للفكر الماركسي وروجوا له ، قنعوا بالإقتباس والنقل الآلي من كلاسيكيات هذا الفكر ، بغير محاولات إبداعية لتطبيق المنهج الماركسي على الواقع العربي المتميز والمختلف بالضرورة عن الواقع الغربي الذي نما فيه هذا الفكر . ولذلك لا نستطيع أيضاً أن نجد في الفكر العربي المعاصر دراسات ماركسية أصيلة تحلل وتشخص البنية التنموية للاقتصاد العربي وتحدد نوعية الطبقات الاجتماعية المتصارعة ، والقانون الذي يحكم حركتها ، ولا البنية القومية ، ومن أهمها النسق الدني السائد في المجتمع العربي ، وما يرتبط به من ظواهر معقدة .

وفي تقديرنا أن فشل المفكرين الليبراليين والماركسيين العرب ، أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور الدعوات للبدل الإسلامي ، باعتباره هو المؤهل للسيطرة على الساحة الفكرية والسياسية . والمشكلة الحقيقية أن هذا البديل الإسلامي تروج له جماعات إسلامية شتى متنافرة ومتناحرة ، تتراوح بين أقصى درجات الإنغلاق الفكري ، وبعض درجات التسامح التي تدعو للحوار مع التيارات الفكرية الأخرى .

ومما لا شك فيه أن هناك أزمة إبداع في الفكر العربي المعاصر ، وذلك ان عرفنا الإبداع فإنه القدرة على طرح الصحيح للمشكلات الأساسية والنعاس الحلول السلمية لها . وتمثل هذه الأزمة في وجود هذا الخليط المتنافر من الأفكار الليبرالية والاشتراكية والإسلامية في الوقت الراهن . مما يسمح لنا بالقول بأن الوعي العربي تسوده اليوم حالة حادة من حالات البلبلة الفكرية ، والتذبذب ، الذي يكشف عنه غموض الأفكار المطروحة ، وتناقضها ، وعدم تحديدها ، والفضل في ردها إلى أصولها التاريخية . وأخطر من ذلك غياب الحوار الحقيقي بين أنصار التيارات الفكرية المتصارعة .

ومن هنا فآزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر ، أن يمكن الخروج منها إلا إذا اسنطعنا - كمفكرين ومتقنين عرب - أن نتجاوز هذه الثنائيات الزائفة : الأصالة والمعاصرة ، المجتمع الدني أو العلمانية ، الاشتراكية بغير ديمقراطية ، أو الديمقراطية بغير عدالة اجتماعية .

ليس هناك من سبيل سوى التنصدي مباشرة لحل الإشكاليات الرئيسية التي تواجه المشروع الحضاري العربي في الوقت الراهن . ولن يتم ذلك بغير أن يكشف كل مثقف عربي عن قناعاته الفكرية الحقيقية بغير مداراة انتهائية ، وبدون غموض منعمد . ليس ذلك فقط ، بل على المفكر الليبرالي أن يؤصل لنا إطاره الفكري ، وأن يطبق منهجه على الواقع العربي في الاقتصاد

والسياسة والاجتماع . وعلى المفكر الماركسي أن يقوم بنفس العملية ، وعلى المفكر الإسلامى أن يتجاوز إطار العموميات ، وأن يقدم اجتهاداته المحددة فى المشكلات الكبرى التى نواجهها فى الوقت الراهن .

إن ذلك من شأنه أن يجعل الحوار الفكرى بين التيارات الايديولوجية المتصارعة يمتوى على أرضية تتسم بالوضوح . ولعل الخطوة الأولى الضرورية لهذا الحوار الأساسى أن نتعقب الأصول التاريخية لنشأة المشروع الحضارى العربى فى العصر الحديث . معرفة هذه النشأة ، وتتبع صعود وسقوط التيارات السياسية المختلفة ، وفهم أسباب الصعود ودواعى المقوط ، هى المقدمة اللازمة للتوصل إلى صياغة تأليفية خلاقة لمشروع حضارى عربى قادر على التصدى للهيمنة الغربية ، وفعال فى حل مشكلات النهضة فى الوطن العربى .

(١)

العرب والتحدى التاريخى

جابه العالم العربى التحدى التاريخى فى لحظتين حاسمتين فى تاريخ الأمم : لحظة المواجهة بين التخلف والتقدم الغربى الذى برز فى الغزو الاستعمارى للعالم العربى فى القرن التاسع عشر ، ولحظة الصدام العنيف بعد استقلال الدول العربية فى الخمسينات مع الغرب الاستعمارى ممثلاً بإسرائيل الصهيونية .

وتراجع أهمية وخطورة التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى ، أن العرب ليسوا مثل بعض شعوب العالم الثالث فقراء فى التاريخ الحضارى ، بل أن وراءهم تراثاً خصباً بالغ العمق والثراء . وكانت الحضارة العربية الإسلامية ومازالت من الحضارات العالمية الكبرى ، التى أثرت على التفكير الإنسانى ، ومنحته - فى عهود ازدهارها - الأسلوب العلمى ، وأغذفت عليه من فيض فكرها الإنسانى الشامل . ومن هنا كانت لحظة مواجهة الحقيقة ، واكتشاف عمق التخلف ، قاسية ومؤلمة . ولعل لحظة المواجهة بين العالم العربى والغرب ، تتمثل أكثر مما تتمثل فى اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف والحملة الفرنسية بقيادة نابليون . جاء نابليون إلى مصر مسلحاً ليس فقط بالمدافع والبنادق الحديثة التى كشفت عن التقدم الغربى التكنولوجى ، إذا ما فورنت بسيف الممالك المذهبة ، ولكنه جاء معه بفريق متكامل من العلماء المتخصصين فى كافة الفروع العلمية ، وبصحبهم مجموعة من المعامل ، وكذلك مطبعة . فكانت الحملة الفرنسية بما ضمتها بين صفوفها كانت إعلاناً بارزاً عن الغرب : التقدم التكنولوجى ممثلاً فى السلاح الحديث ، الفكر العلمى ممثلاً فى فريق العلماء ، والمطبعة رمزاً للفكر وأهمية إذاعته ونشره بين الناس . ولم يضيع علماء الحملة الفرنسية وقتهم ، فقد قاموا بعملية مسح شاملة للمجتمع المصرى بجوانبه المادية والفكرية ، كان حصادها العمل الموسوعى الشهير ، وصف مصر ، الذى خرج فى عدة مجلدات .

ومما يكثف عن عمق التخلف فى مصر فى هذا الوقت ، الذى كان مجرد عينة من التخلف العربى ككل ، ما ذكره المؤرخ المصرى الجليل الجبرتى بعد زيارته لبعض معامل الحملة الفرنسية ، ومشاهدته لبعض التجارب الكيميائية التى عرضها عليه علماء الحملة ، هذه أشياء لا تقوى على فهمها عقول أمثالنا !

يقول الجبرتى هذا وهو سليل الحضارة العربية الإسلامية الأصيلة التى أنجبت من قبل

عشرات العلماء الأفاضل الذين ملأوا العالم بأفكارهم ونظرياتهم ، ويكفى أن كتب ابن سينا في الطب ظلت تدرس في الجامعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر (ولكن الثقة كانت حتماً بعيدة بين عهد الإزدهار ومرحلة التخلّف .

إن المواجهة بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصري رغم قصرها ، إلا أنها كانت بمثابة الشرارة التي أطلقت عنان الفكر العربي الحديث ، ذلك أنه بعد الإحتكاك المباشر ، والرؤية الميدانية للغرب المتقدم ممثلاً في الحملة الفرنسية ، أثارت التساؤلات حول ما هي أسباب التخلّف العربي ؟ وكيف يمكن أن تكتسب أسباب التقدم الغربي ؟

هذه هي الاشكالية الرئيسية التي تصدى لها رائد الفكر العربي الحديث الشيخ رفاعه رافع الطهطاوى ، الذي أرسله والى مصر محمد على إلى باريس مع بعثة علمية مصرية ، وعاد ليكتب عن تجربته الغنية كتابه المعروف « تخلص الأبريز في وصف باريس » الذى سجل فيه بالتفصيل ملاحظاته الثاقبة عن المجتمع الفرنسى ، وتقييماته النكية على النظريات السياسية والاقتصادية والفكرية التي كانت تروج بها أوروبا في هذا العهد .

ولا نريد أن نخفل هنا في الجدل الذى ينور في الوقت الراهن بين المؤرخين ، حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هي التي وضعت العالم العربى على طريق العصرية والتحديث ، أم أنها كانت هي بذاتها التي أجهضت عملية تطور تحديثى بطيء وتدرجى وأصيل كان يأخذ مجراه في بنية المجتمع العربى . ونقتنع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى ، إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسي بشير تلى ، والباحث المغربى محمد عزيز الأجهلى ، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى بينترجران مؤلف « الجذور الإسلامية للرأسمالية » . لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الاحياء كانت تأخذ مجراها في بنية المجتمع العربى ، في أواخر القرن الثامن عشر ، ويضربون مثلاً لها « الحركة الوهابية » التي أنشأها في السعودية محمد بن عبد الوهاب . كما يؤكد بينترجران من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية أنه نشأ في مصر - نشأة محلية خالصة - ضرب من ضروب الرأسمالية التجارية ، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى ، الذى ظهرت بوادره في حركة تجديد فكرية فى الأزهر قادها الشيخان الزبيدى وحسن الطمار .

لن نتمسك لنا المقام لكى نخوض في تفاصيل هذا الخلاف ، ونفحص نقدياً حجج كل فريق . ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها ، هي أن التساؤلات عن أسباب التخلّف وطرق التقدم ، ظهرت وازدادت حثتها بعد المواجهة مع الغرب ، الذى طرح تحدياً حقيقياً على العرب هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلّف .

لقد أدى الإحساس بالتحدى إلى بداية ما يطلق عليه الباحثون « البؤسة العربية » ، ويشيروا بذلك إلى بدء عملية « التحديث » في المجتمع العربى ، التي جاءت في حقيقة أمرها كما يقرر هشام شرابى في كتابه « المتقنون العرب والغرب » نتيجة « للتحدى الذى فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والنفسى » .

وقد طرح المفكرون العرب عديداً من الأسئلة حاولوا - كل بحسب ميوله الإيديولوجية

وتصوراته الفكرية ولتألفاته الطبقية والسياسية - إن يجيب عليها - ويوجز المفكر المغربي الكبير عبد الله العروى هذه الأسئلة في أربع مشكلات رئيسية :

١ - مشكلة الأصالة :

ويعنى بها مشكلة تحديد الهوية أو تعريف الذات . وأهمية هذه المشكلة أنها تضع « الانا » فى مواجهة الآخر . الانا هنا هو « العرب » ، لكى نجدد هويتهم لا بد من تحديد علاقاتهم وتشابهاتهم واختلافاتهم مع « الآخر » الذى هو بكل بساطة « الغرب » الذى فرض التحدى التاريخى على العرب .

وليس من قبيل المبالغة القول أن الفكر العربى الحديث عبارة عن حوار موصول مع الفكر الغربى ، وهو حوار حافل بالشد والجذب ، بالرفض والقبول ، بالمسجد والهجوم . وليس هناك مفكر عربى واحد أفلت من شبكة هذا الحوار . ذلك أنه نتيجة للجمود الفكرى وللقحط الثقافى الذى ران على العالم العربى حوالى خمسة قرون فى ظل الهيمنة التركية على العالم العربى ، أصبح المرجع هو الغرب . والمفكر العربى الذى يمارس التفكير فى شئون مجتمعه وأمته ليس أمامه سوى مناقشة الأفكار الغربية إما لقبولها كلها أو جزئياً ، وإما لرفضها ، وإما لمحاولة اتخاذ موقف وسطى تجاهها يقبل بالبعض ويرفض بالبعض الآخر .

٢ - مشكلة الاستمرار :

ويعنى بها علاقة العرب بماضيتهم . بعبارة أخرى ما هى المعانى والدلالات التى نعطينها نحن العرب للتاريخ العربى الطويل المزخم بالنجاحات والإخفاقات على السواء . إن مشكلة نوعية إدراك العرب لتاريخهم بالغة الأهمية . وذلك لأنه نظراً لثراء هذا التاريخ وخصوبته ، قد يكون هذا فى حد ذاته معوقاً للتقدم ! ويفرق هنا الأستاذ الجليل قسطنطين رزىق بين « التاريخ - العبء » و « التاريخ - الحافز » . ويقصد بذلك أنه نظراً لكون تاريخ بعض الشعوب يعقل بأحداث ماضية ، قد يصبح ذلك فى حد ذاته عيباً تنوء به هذه الشعوب ، وقد يقدموا عن العمل الدؤب للخلاص من التخلف والإنطلاق فى أفاق التقدم . وقد يبرز هذه الملاحظة قناعتنا فى السنين الماضية بالحديث عن فضل العرب على الحضارة الغربية ، بدون أن نبذل الجهد الكافى للتحديث والتقدم . ويختلف هذا بطبيعة الحال عن « التاريخ الحافز » الذى يشد همه الأمم لتستعيد ماضيها التليد .

إن مشكلة الإستمرارية لا بد أن تأتى مباشرة بعد مشكلة الأصالة ، ذلك لأن الماضى عادة ما يعبأ لكى يعطى للذات القومية اتساقاً ، ويعتجها الثقة فى المستقبل . والمنطق البسيط هنا ، هو أنه ما دمنا قد استطعنا أن ننجز حضارياً فى الحاضر فما الذى يمنع أن نواصل الإبداع الحضارى فى الحاضر ؟

٣ - مشكلة المنهج الفكري العام :

ونقصد بذلك الوسائل التي سبقتها العرب لكي يكتسبوا المعرفة ، ولكي يمارسوا الفعل .
بعبارة أخرى هل سنقبل قواعد التفكير الحديثة التي صاغها العقل الغربي ، باعتباره مثلاً للعقل
العالمي - إن صح التعبير - أم أن لدينا عقلاً عربياً منفرداً له منهجيته الخاصة في النظر للطبيعة
والكون والإنسان .

٤ - مشكلة أدوات التعبير :

والتساؤل هنا يدور حول أنسب أدوات التعبير التي تتيح للعرب أن يعبروا بواسطتها عن
مرحلة تطورهم الراهنة .

ومن الجدير بالإشارة هنا ما نسب إلى اللغة العربية - بما تنسم به من سمات نوعية خاصة
- من تأثير على القضية العربية ، وأثر ذلك على حدة الصراع العربي الإسرائيلي وقد نعود
فيما بعد لمناقشة هذه القضية الهامة بالتفصيل .

هذه هي المشكلات الرئيسية التي شغلت أذهان المفكرين العرب - من كافة الاتجاهات
- منذ بداية عصر النهضة العربية ، . غير أن هذه المشكلات كانت أشبه بمحاولة وضع
: قواعد منهج عربي حديث ، للتفكير المصري في شؤون المجتمع وطرق تحديثه . وهذا
المنهج العربي الحديث حاول المفكرون العرب - من خلال استخدامه - طرح مجموعة من
القضايا الكبرى ، لحل في مقدمتها قضية الإستقلال القومي للعالم العربي ، ومنحه وضعه المتميز
في العالم المعاصر ، ومن هنا طرحنا الفكرة القومية العربية بكافة اتجاهاتها . وهذه الفكرة كانت
تسعى إلى تحديد وضع العرب في العالم من خلال رصد السمات المشتركة ، وتوحيد الجهود
النضالية ضد المستعمر الأوربي فرنسياً كان في الجزائر والمغرب وتونس وسوريا ولبنان ،
أو إنجليزياً كان في العراق ومصر والسودان أو يهودياً صهيونياً في فلسطين .

ولكن بالإضافة إلى هذا الإهتمام الفكري والنضالي باستخلاص العالم العربي من برائن
الهيمنة الغربية ، طرحنا قضايا أساسية خاصة بتطوير المجتمع العربي ذاته ، ولعلنا لا نعدو
الصواب ، لو قلنا أن هذه القضايا تمثلت في ثلاث :

— المعنى إلى الأمالة من خلال الحديث عن الإسلام وقدرته على التجديد لكي يتلاءم مع الفكر
الحديث ، ومع العالم المصري .

— المعنى إلى الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام الديمقراطي ، الذي يكفل
المساواة بين المواطنين في ظل سيادة القانون .

— المعنى إلى التحديث من خلال تأكيد الدور الحاسم لانتقاس التكنولوجيا الغربية وإقامة حركة
شاملة للتصنيع .

الأمالة ، والحرية ، والتحديث ، كانت هي إذن المشكلات الكبرى التي شغلت المفكرين

العرب ، وهم يصدد تشخيص أسباب تخلف المجتمع العربي ، ورسم وسائل التقدم . وإذا كانت هذه هي القضايا التي حفل بها المفكر العربي الحديث في مرحلة النهضة الأولى التي امتدت منذ الهيمنة الغربية على العالم العربي حتى الإستقلال ، فإنه من المهم أن نتساءل عن مصير الحلول التي اقترحت لهذه المشكلات في مرحلة النهضة الثانية بعد الإستقلال وحتى الوقت الراهن .

ولكن ذلك يدعونا أولاً إلى الحديث عن مشكلات النهضة العربية الأولى ، حتى نرسم حدود ومعالج التحدى التاريخي الذي فرض على العالم العربي ، سعياً وراء الفهم المنعمق للتفاعلات التي تجرى في الحاضر ، وأثرها على المستقبل .

(٢)

البحث عن الأصالة

هل يمكن انتقال الماضي إلى الحاضر ؟

فى بداية حديثنا عن العرب والتحدى التاريخى أشرنا موضوع المواجهة العاصفة بين العالم العربى والغرب ، التى انطلقت منها شرارة التحديث فى الفكر العربى الحديث . وقتنا أن القضايا الثلاث التى شغلت العقل العربى وهو فى مرحلة (عادة صياغة نفسه ، وكاستجابة للتحدى ، هى السعى إلى الأصالة الإسلامية ، والسعى إلى الحرية ، وأخيراً السعى إلى التحديث .

لقد كانت محاولة السعى إلى صياغة أصالة إسلامية حديثة للرد على التحدى الغربى مسألة طبيعىة . فللعالم العربى ظل يعيش قروناً طويلة فى ظل الحضارة العربية الإسلامية بما تفرضه من قيم وعادات وسلوك واتجاهات فكرية . وإذا كان التحدى الغربى قد كشف عمق الضعف الذى انتاب هذه الحضارة ، فإنه من المنطقى كرد فعل طبيعى . على الأقل لدى مجموعة من المفكرين العرب . محاولة العودة إلى التراث الإسلامى لاستنهاض الحلول الصحيحة للمشكلات التى وفدت على الساحة . وأبرز هذه المشكلات كيف نجابه التحدى الغربى ؟ هل نقبض النموذج الغربى فى الفكر والسلوك أم نعود إلى صياغة نموذجنا الإسلامى فى ضوء متطلبات العصر . وقد كان هذا التساؤل فى الواقع محاولة لتجديد الماضى الإسلامى المزدهر ، ومحاولة نقله إلى الحاضر .

وكما يحدث دائماً فى مواجهة التحدى ، انطلق فريق من المفكرين العرب على أنفسهم ، ورفضوا الحوار مع الفكر الغربى ، وانسحبوا إلى قلاعهم التقيدية ، مقررين أنه لا حل إلا بالعودة إلى الفكر الإسلامى التقليدى . غير أن هذه الاستجابة المحافظة للتحدى الغربى ، واكتبتها استجابة تجديدية ، رفضت القناعة بالأفكار القديمة التى تجمعت زمناً طويلاً ، نتيجة للعمود الفكرى والثقافى ، وأصررت على ضرورة أن ينزل الإسلام ساحة القتال الفكرى ، والصراع الأيديولوجى ، لوثبت أنه قادر على التجدد ، وأنه يستطيع أن يكون معاصراً ، من خلال إثبات أنه لا تعارض بين الدين والعلم . وإذا كان المفكر الإسلامى جمال الدين الأفغانى ، هذه الشخصية الثورية المنفردة ، الذى طاف بالعالم الإسلامى داعياً للثورة ضد التخلف والإستعمار قد قام بدور رائد فى استنهاض الهمم الخاملة ، وفى دفع المسلمين لكى يتوروا على واقعهم المتخلف ، فإن الإمام الشيخ محمد عبده كان هو الداعية البارز الذى حاول أن يصوغ هذه الدعوة الثورية فى إطار دينى إسلامى تجديدى .

لقد رفض الإمام العودة إلى التراث القديم ، ودعا إلى التركيز على الجوانب التي يمكن أن تتلائم مع العصر . بمباراة أخرى دعا الشيخ محمد عبده إلى إحياء التراث الإسلامي وتطويره ، مؤكداً أنه يستطيع أن يكون هو النموذج الحضاري المتطور القادر على مجابهة تحديات العصر . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الرئيسي لم يضيع وقته في الخلافات الفقهية بين المدارس المختلفة ، بل اعتبرها جميعاً صالحة للأخذ منها ، وكانت بالنسبة له شبه بالينابيع المتعددة التي يستطيع الفقيه الإسلامي أن ينهل من أي منها ، سعيًا وراء الحصول على حلول عصرية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتجددة .

وإذا كان الإمام محمد عبده قد حاول أن يثبت أنه ليس هناك تعارض حتمي بين الإسلام ومبادئ الحضارة الحديثة ، فإنه لم ير إمكانية نقل كل مبادئها ومظاهرها ، فقد أدرك بثاقب بصره ، أنه يستحيل تقليد الحضارة الأوروبية ، أو نقلها إلى العالم العربي والإسلامي ، لسبب بسيط مؤداه أن وراء هذه الحضارة نظرية فكرية شاملة ونظاماً اجتماعياً ، يختلف عن أمس المجتمع الإسلامي وتفكيره . وفي ضوء هذا قرر الإمام :

« سيكون على الإسلام أن يهذب المدنية الحديثة وينقيها من أوضاعها ، وستكون من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله ،

ونريد أن نفق قليلاً أمام هذه الفكرة الجوهرية من أفكار الشيخ محمد عبده . وذلك لأن المثقفين العرب المتغربين لم يدركوا أنه يستحيل اقتباس بعض مظاهر المدنية الغربية ونقلها إلى العالم العربي بغير التنبؤ الكامل للنظرية الفكرية الشاملة الغربية والنظام الغربي . وقد دعا بعض هؤلاء فعلاً إلى ضرورة التنبؤ الكامل للنظرية الغربية : في الاقتصاد بإنشاء اقتصاد رأسمالي يقوم على المشروع الحر ، وفي السياسة بنقل نموذج الليبرالية الغربية وفي اجتماع بتحرير الروابط الاجتماعية من القيود التي تكبلها في المجتمعات التقليدية . غير أن هؤلاء المتغربين نسوا أنهم حين ينقلون هذا التراث الغربي ، أفكاراً كانت أو نظاماً أو مؤسسات ، فإنهم لا يبنون في فراغ ، ذلك أن الساحة العربية يشغلها فعلاً تراث قديم ، هو التراث العربي الإسلامي ، وإذا كان هذا التراث القديم قد لحقه الجمود في حقبة تاريخية ما فليس معنى ذلك إلغاؤه من الوجود ، أو تجاهله ، والبده من جديد على أساس غربي . لقد نسي هؤلاء المغفرون أن التراث ليس مجرد مجموعة أفكار تعيش في أذهان الناس ، ولكنه قبل ذلك خبرات تاريخية مترسكة في الوعي الشعبي ، وليس من السهل أو الميسر حبس هذه الخبرات المترسكة في ضائقها ، والإطلاق على هدى الفكر الغربي . أن تجاهل الفكرة الجوهرية التي أكد عليها محمد عبده ، قد أدى في الحقيقة إلى نشأة التيار التنريفي في الفكر العربي الحديث ، حيث أصبحت التنمية مرفوضة للتغريب Westernization وغابت عن الأنظار فكرة أننا نستطيع أن نسوغ طريقاً الخاص في التنمية المستقلة ، التي يمكن لها أن تستفيد من التجربة الغربية ، بغير تقليدها تقليداً أعمى ، مما يؤدي إلى عملية تشويه حضاري للمجتمع العربي . وقد نهج هذا التيار للأسف الشديد في الهيمنة على الساحة الفكرية العربية ، إلى أن حدث ما سبق أن هنر منه محمد عبده حين قرر أنه من الخطورة أن تتفاقم ظاهرة « انقسام الروح العربية » بين هؤلاء الذين يعيشون في ظل القيم التقليدية الإسلامية ، وأولئك الذين تبناوا القيم الغربية . هذا الانقسام الذي نتفقم في السنوات الأخيرة في المجتمع العربي ، بحيث وجدنا مجموعات كبرى من الجماهير العربية

تنادى بالقضاء على التفریب والعودة إلى الأصول ، فمما أطلق عليه حركة الاحياء الإسلامی ، ومجموعات أخرى مازالت حتى الآن عاجزة عن فهم طبيعة هذه الحركة ومداها ومنطقها ، نفراً بالإطار الفکری الغربی . غیر أن هذا حدیث منمود إليه فیما بعد .

المهم فی ذلك كله أن محمد عبده حاول فی إطار مشروعه الفکری التجدیذی الذی هدف منه إلى إثبات فرة الإسلام على الموامة بین الإسلام والعصر الحدیث أن یثبت ثلاثة أمور :

١ - إن الدین لیس عقبة أمام التطور ، غیر أن نقل مظاهر الحضارة الأوربیه ینبغی أن یتم فی إطار یحافظ على الدین الإسلامی .

٢ - أن الإسلام کفکر لیس منبت الصلة بالواقع ، وأنه یمتطیع أن یقود الحیاة الاجتماعیة ویطورها ، ومن ثم فلا تناقض بین الدین والعلم .

٣ - أن الإسلام قادر على التصدی للتحارات المناهضة له ، ولآراء العلمانیة التی تحاول عزل الدین عن المجتمع .

وقد صاغ محمد عبده منهجاً متمیزاً للتصدی لهذه المشكلات ، یقوم على العودة إلى البنایع الصافیة للإسلام ، متجاوزاً الشروح على المتن وشرح الشروح وغیرها من الإنتاج الفکری الذی یمود فی عصور الإتعطاط ، ومن ناحية أخرى الإعتماد على العقل فی فهم الأصول الإسلامیة ، وأخیراً الإستناد إلى مفاهیم وأنوات تسمح له بمجاراة روح العصر . مثل الإعتماد على أفكار مثل المنفعة ، والمصلحة ، والضرورة ، واللجوء إلى عملیات التوفیق والتأویل .

وإذا كنا لسنا فی موضع یممح لنا بالعرض المفصل لفکر الإمام محمد عبده ، أو بتقییمه تقییماً نقیماً ، إلا أنه من الضروري أن نبرز ما آلت إليه دعواته التجدیذیة . لقد نجح الإمام محمد عبده فی إقامة حوار مع خصوم الإسلام فی داخل العالم العربی وخارجه . وكان هو الصوت البارز الذی حاول أن یؤكد على أهمية تحدید التراث کمتخمة ضروریة للنهضة الحضاریة التی یمحو العالم الإسلامی إلى تعقیفها . غیر أنه لأسباب شتى لم تتحول دعوته إلى تیار فکری إسلامی دافق ، ولم تنشأ مدرسة فکریة تدعم مبادئه وتطورها وتعمل فیها الصقل والتهذیب . واستولى أنصار التفریب على السلطة فی کثیر من البلاد العربیة بعد الإستقلال ، ومارسوا تجریة لبرالیة على النمط الغربی ، تقوم على تعدد الأحزاب ، والمناقشة السیاسیة للوصول إلى الحكم . غیر أن هذه التجریة فشلت تاریحياً لأسباب شتى لیس هنا مقام الإفاضة فیها . ولعله مما یدعو إلى التأمل أن ممثلی التیار الإسلامی التجدیذی لم یتح لهم الحكم مباشرة ، بل أنهم لاقوا فی بعض البلاد العربیة عنناً شديداً من قبل ممثلی التیار اللبرالی الغربی .

...

ولعلنا الآن فی موقف یممح لنا بالتساؤل عن حصیلة تیار الإسلام التجدیذی فی مواجهة التحدی الغربی ؟

لقد غفل كثير من المفكرين العرب عن أن القضية في مجابهة التحدي الغربي لا تتمثل في إقامة مبارزات كلامية مع الغرب ، ولا هي تجدى لو اقتصرنا على هجاء الغرب ونعته بأقبح الصفات ! لقد كانت القضية ماذا نستطيع أن نفعله كمرب ومسلمين على أرض الواقع ! وإذا كنا ننكر النموذج الحضارى الغربى ولا نقبله ، فما هي قدرتنا على صياغة نموذج حضارى عربى إسلامى أصيل ؟ وما هي شروط إنتاج هذا النموذج ، وما هي العوامل التى تساعد على أن يكون نموذجاً فاعلاً قادراً على التصدى للنموذج الغربى ، ليس فقط الصراع الأيديولوجى ، ولكن على صعيد الممارسة والفعل والإنجاز ؟

لو نظرنا إلى ما آلت إليه دعوات محمد عبده فى الإطار التاريخى لتطور العالم العربى ، لأدركنا أنها تحولت إلى دعوة نظرية لصياغة هذا النموذج ، غير أنه لم ينجح لها أن تتحقق . ويلخص المفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن نبي فى كتابه ، شروط النهضة ومشكلات الحضارة ، مسيرة التطور الماضى فى العالم العربى الإسلامى ، بقوله ان هذه المسيرة يمكن أن نعرض بطريقتين متعارضتين :

— فهى من ناحية النتيجة الموفقة للجهود المبذولة طوال نصف قرن من الزمان من أجل النهضة (يلاحظ أنه نشر كتابه عام ١٩٤٨) .

— وهى من ناحية أخرى ، النتيجة الخائبة لتطور استمر خلال هذه الحقبة ، دون أن تشارك الآراء فى تحديد أهدافه أو اتجاهاته .

وهذه فى رأينا ملاحظة ثاقبة . فالمحصلة النهائية هي النجاح والفضل معاً . النجاح فى إثارة القضية ، ونسنى التركيز على مشكلة تخلف العالم الإسلامى وضرورة مجابهة التحدى الغربى للوصول إلى التقدم ، والفضل فى تحقيق الهدف فى نفس الوقت .

لماذا فشلنا ؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه مالك بن نبي . لقد فشلنا لأننا . كما يقرر . كنا نعالج أعراض المرض دون أن ندرك كنه طبيعة المرض ذاته . وبضيف ، العالم الإسلامى يتعامل هنا (حبة) ضد الجهل ، ويأخذ هناك (قرصاً ضد الإستعمار ، وفى مكان فسى يتناول (عقاراً) فهو يبنى هنا مدرسة ويطالب باستقلاله ، وينشئ فى بقعة قاصية مصنعاً . ولكننا حين نبحث حالته عن كئيب لن نلمح شبح البئر ، أى أننا لن نجد حضارة . ومن أجل هذا يجب أن نعرف المقياس العام لعملية الحضارة ، ليلقى لنا ضوءاً كاشفاً على (السلبية النسبية) وانعدام الفاعلية فى الجهود الإسلامية . إن المقياس المام فى عملية الحضارة هو أن الحضارة هي التى تلد منتجاتها ، ، ويكون من السفى ، والسخرية حقاً أن تعكس هذه القاعدة ، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها .

هذه الفكرة الجوهرية التى يطرحها مالك بن نبي بالغة الأهمية من وجهة نظرنا . فقد ظن فريق من المفكرين العرب أنه لا حاجة بنا لبحث التراث العربى الإسلامى ، فذلك أمر ميووس منه ، وبالتالي علينا أن نعتمد على عملية الإقتباس من الغرب : إقتباس الأفكار ، وشراء المنتجات ! وهذه هي العملية المستحيلة تاريخياً كما يقرر مالك بن نبي بذكاء شديد !

فمن ناحية الكيف نتبع الإستحالة من أن أى حضارة ، لا يمكن أن تبني جملة واحدة الأشياء

التي تنتجها ، ومشتملات هذه الأشياء ! أى أنها لا يمكن أن تبيننا روحها وأفكارها وثروتها الذاتية ، وأنوافها ، وهذا الحشد من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأتامل . والتي لا توجد في الكتب أو في المؤسسات ، ولكن بدونها تصبح كل الأشياء التي تبيننا إياها فارغة ، دون روح ، وبغير هدف . وهي بوجه خاص لا تمنحنا تلك العدد الهائل من العلاقات التي لا توصف ، والتي تبينها أى حضارة داخل أشيائها وأفكارها من جانب ، وبين هاتين المجموعتين والإنسان من جانب آخر .

ومن ناحية أخرى الكم ، لن تكون الإستحالة أقل ، فليس من الممكن أن نخيل العدد الهائل من الأشياء التي نشترها ، ولا أن نجد رأس المال الذي ننفقه فيها . ولئن سلمنا بإمكان هذا فإنه سيؤدى قطعاً إلى الإستحالة المزدوجة ، فينتهى بنا الأمر إلى ما أسميه (الحضارة الشينية) إلى جانب أنه يؤدى إلى « تكليس » هذه الأشياء الحضارية . ومن البين أن العالم الإسلامى يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة ، أكثر من أن يهتف إلى بناء حضارة .

هذه الفترات المقترنة من مالكة بن نبي نحتاج إلى تأمل عميق . فقد استطاع ببصيرة نفاذة أن يضع يده على لب المشكلة : ليست القضية هي أن نرفع عقيدتنا بصلاحية الإسلام لكي بقود مسيرتنا في التحديث ، ولكنها هي قدرتنا على خلق المشروع الحضارى الإسلامى المستقل الذى يقوم على أسسه الخاصة ، التي يمكن أن تستقى من التراث العربى الإسلامى البالغ الثراء ، والذي لا ينفى أهمية عمالية التواصل مع الحضارة الإنسانية المعاصرة . غير أن محك النجاح سيظل هو قدرة هذه الحضارة الجديدة على أن تلد منتجاتها . ونقصد هنا بالمنتجات المنتجات الفكرية والمادية معاً ! ونقصد بذلك على وجه التعميد قدرة هذا النموذج الحضارى على تقديم تجربته الخاصة المستقلة على التحديات التي تطرحها مرحلة التطور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى التي يمر بها العالم العربى في الوقت الراهن ، في إطار دولى بالغ التعقيد والتشابك . ومن ناحية أخرى قدرة هذا النموذج الحضارى على إرساء أسس نظام إنتاجى حديث يقوم على فكرة « الاعتماد على الذات » بدلاً من الإعتماد على الغير ، بما يتضمنه ذلك من الوقوف في أسر الإحتكارات الدولية والشركات المتعددة الجنسية والنفوذ الدولي .

هذا هو التحدى الحقيقى ، فكيف ستكون الإستجابة ؟

(٣)

التخلف العربى والحرية الغربية هل يمكن اقتباس الايديولوجيا السياسية ؟

فى مواجهة التحدى التاريخى الذى فرضه الغرب على العالم العربى من خلال عملية الاستعمار ، وبعد اكتساب الوعى بعمق التخلف الذى كنا نرسف فيه فى القرن التاسع عشر . تبلورت الاستجابة الأولى : البحث عن الأصالة الإسلامية التى كان رمزها البارز الشيخ محمد عبده . لقد كانت الاشكالية الأساسية التى حاول الشيخ الامام أن يحلها هي : ما هي الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تعطل المجتمع الاسلامى ؟ وقد حاول الشيخ - كما حاولنا أن نبين فى الفقرة الماضية - أن يجيب على هذه التساؤلات الجوهرية ، من خلال اثبات فترة الاسلام على المعاصرة ، وكونه يمكن أن يكون هو النموذج الحضارى الذى يصارع التحدى الغربى .

الاستجابة الثانية

غير انه سرعان ما ظهرت استجابة ثانية للتحدى الغربى . غير أن هذه الاستجابة غيرت من صيغة السؤال . فلم يعد التركيز فى التساؤل : ما هي الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تعطل المجتمع الاسلامى ، ولكن ما هي الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تعطل أى مجتمع انساني ؟

ومعنى ذلك أن الحل الدينى للتحدى الغربى قد طرح جلنبا . وقد يبدو غريبا . كما قرر أحد الباحثين - أن هؤلاء الذين اتجهوا هذا الاتجاه خرجوا من عبادة الشيخ محمد عبده ، وكانوا من تلامذته ومريديه ، ولعل أبرزهم كان أحمد لطفى السيد ، الذى يعد رمزا على الفكر الليبرالى فى المحيط العربى . ولعل التفسير يكمن فى أن الاستاذ نفسه (محمد عبده) لم يكن رجل دين تقليدى ممن يحتمون بالنصوص القديمة فى مواجهة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكنه فى الواقع كان رجل دين عصرى ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . كان يتقن اللغات الأجنبية ، ومطلعا على للتيارات الأساسية فى الفكر الغربى فى عصره . بل انه - أبعد من ذلك - دخل فى محاورات مع بعض أقطابه مثل هانوتو المؤرخ وريتان الفيلسوف .

وهكذا فالاشكالية التى تعرض لها لطفى السيد ، بحكم تعميمها الحديث عن المجتمع الانسانى كله ، وليس عن المجتمع الاسلامى على وجه التخصيص ، لم يجد الاجابة عنها إلا فى الفكر الأوربى الحديث الذى تصدى لموضوعات التقدم والمجتمع المثالى . وقد وقع أحمد

لطفي السيد ومن ساروا على درية تحت تأثير تيارين بارزين في الفكر الغربي . التيار الأول هو التيار الوضعي ، الذي مثله بطرق مختلفة أو جمعت كمونت ، ورينان ، وجون متيوارت ميل ، وهربرت سبنسر ، وإميل دور كايم . والوضعية ركزت تركيزاً شديداً على أهمية الاستعانة بالمنهج العلمي لحل قضايا المجتمع . كما شددت على ضرورة الفصل بين القيم والواقع . بعبارة أخرى التوجيه الفكري الأساسي لهذا التيار . أن الظواهر الاجتماعية ينبغي أن تدرس كما هي ، أو كما لو كانت أشياء مادية ، بعيداً عن قيم الباحث وأهوائه وتحيزاته .

أما التيار الثاني الذي تأثر به أحمد لطفي السيد وأعضاء مدرسته فهو ذلك التيار الذي مثله جوستاف لوبون والذي ركز على فكرة ، الشخصية القومية ، والتي مبنها أن لكل شعب تركيباً عقلياً لا يقل ثباتاً عن التركيب العضوي ، وهذا التركيب العقلي لا يتغير إلا ببطء شديد وفي حدود ضيقة . (نلاحظ أن هذه الفكرة المبنية صيغت على هديها تعميمات سطحية وعنصرية عن ، العقل العربي ، نعود إلى مناقشتها بالتفصيل فيما بعد) .

فكرة الحرية الغربية

ويمكن القول أن الفكرة المحورية التي استقاها أحمد لطفي السيد ومدرسته من الفكر الغربي هي فكرة الحرية . وقد اعتبرها ليس فقط محكاً للعمل السياسي ، ولكن على أساس أنها ضرورة من ضرورات الحياة ، وشرطاً أساسياً من شروط الوجود الإنساني . وقد استقى مفهومه عن الحرية من الفكر الليبرالي المائل في القرن التاسع عشر . أن الحرية عنده - مقنيا آثار المفكرين الأوروبيين - هي أساساً غياب القيود غير الضرورية التي تضعها الدولة على ممارسة النشاط الإنساني ، وطبقاً للصياغة التقليدية للفكر الليبرالي الذي كان هو بذاته الوجهة الفكرية للنظام الرأسمالي الحديث ، فالدولة فقط أن تحفظ الأمن والعدالة وتحمي المجتمع من أي هجوم محتمل . وفي هذه المجالات فقط يمكن أن تقيد من حريات الأفراد ، أما فيما عدا هذا فليس لها أن تتدخل إطلاقاً في نشاطهم . فالأفراد لهم أن ينمتوا بحقوق الكتابة والكلام والنشر والاجتماع .

ولم يتفق أحمد لطفي السيد بالحديث النظري عن الحرية والديمقراطية ولكنه حاول من خلال مقالاته التي كتبها في ، الجريدة ، أن يطبق هذه الأفكار على المجتمع المصري .

ومما لا شك فيه أن الترويج لهذه الأفكار وعرضها على الرأي العام ، قد أضاف إلى الوعي العربي أبعاداً جديدة . فقد لفتت هذه الأفكار الأنظار إلى أهمية بناء نظام سياسي حديث ، يقوم على أساس انتخاب ممثلين للشعب ، ينتمون إلى أحزاب سياسية متعددة ويمتطع المواطن أن يختار اختياراً حراً من بين مرشحي هذه الأحزاب . كذلك أضافت هذه الأفكار إلى الرصيد الديمقراطي بتركيزها على أهمية حرية الكلام والنشر والاجتماع ، من خلال التأكيد على ضرورة تنفيذ نشاط الدولة ، وفصره على المولدين الرئيسية في الأمن والدفاع .

أن أهمية هذا التيار الليبرالي في إطار تطور العالم العربي الحديث لا تكمن فقط في انتشار أفكاره عبر الكتب والجرائد والمجلات والمؤسسات التعليمية . ولكن لكون أقصاره قد نجحوا

في تولى السلطة في عديد من البلاد العربية ، وحاولوا أن يحكموا مطبقين فيها النموذج الليبرالي الغربي . وهذا النموذج يقوم أسلماً على صياغة تصور ينص فيه على كيفية توزيع السلطة السياسية بين الملك أو رئيس الجمهورية وممثلي الشعب . كما ينص على حقوق وواجبات المواطن ، بالإضافة إلى حديثه عن هيئات الدولة المختلفة ، وأهداف النظام الاجتماعي ووسائل تحقيق هذه الأهداف . وبذلك فحين نتكلم عن التيار الليبرالي لا نتكلم في الواقع عن مجموعة من الأفكار التي انتشرت وذاعت ، ولكننا نتكلم في نفس الوقت عن مجموعة من الممارسات السياسية الواقعية ، التي تشكلت تاريخياً بصور مختلفة حسب ظروف كل بلد عربي من البلاد التي طبق فيها النموذج . في المشرق العربي سقط النموذج الليبرالي في مصر وكانت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إعلاناً بفسله . كما سقط في سوريا والعراق ، وظل يكافح في لبنان حتى وقعت الحرب الأهلية . وفي المغرب العربي مازال النموذج . تحت ضغوط شتى . يكافح في المغرب وتونس وقد سقط النموذج أيضاً في السودان ، وتمصر في الكويت . أما السعودية فلكونها أصلاً لم تدخل دائرة التغريب ، ولم تخضع للاستعمار الغربي ومؤثراته ، فهي من البلاد العربية القليلة التي ليست لها تجربة مباشرة تمت في إطاره .

هل فشل النموذج الليبرالي الغربي ؟

إذا كان اللجوء إلى فكرة الحرية الغربية ، ومحاولة تطبيق النموذج الليبرالي إلى الغربي كان الاستجابة الثانية للتحدي الغربي ، ومحاولة من جانب بعض المفكرين العرب للخروج بمجتمعاتهم من دائرة التخلف إلى دائرة التقدم ، فإن التساؤل الأساسي : هل فشل هذا النموذج الغربي ، وإذا كان قد فشل فلماذا ؟ وهل ترد الأسباب إلى عوامل داخلية أم عوامل خارجية ؟

• • •

للحقيقة أن هذه التساؤلات بالغة الأهمية ، ولا ترد أهميتها لتوقيتها التاريخية فقط ، بل أن هذه التساؤلات تقع في صميم المشاغل والهموم العربية المعاصرة . فحين الآن نجابه ليس بالتحدي الغربي كما كانت هي مشكلة أبائنا وأجدادنا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . نحن نجابه بظاهرة فشل التجربة العربية المعاصرة في التحديث . ومن هنا أهمية التساؤل عن الأبعاد السياسية والحضارية والاقتصادية لهذا الفشل . ولن نستطيع أن نحلل أسباب فشلنا الراهن ، بغير أن نقيم حصاد التجربة الليبرالية التي مر بها العالم العربي ، بل والتي مازالت قيد الممارسة في بعض الأفكار العربية .

وفي تقديرنا أن النموذج الليبرالي الغربي قد فشل في التطبيق في العالم العربي ، وأسباب الفشل متعددة . أولها وأهمها أن أنصار هذا التيار لم يقدروا منذ البداية أهمية التراث العربي الإسلامي وتأثيره الفاعل في المجتمع العربي . لقد ظنوا أنهم يمكن أن يستوردوا قالباً جاهزاً هو « الديمقراطية الغربية » ، وكأنهم ينظرون نوعاً من « التكنولوجيا السياسية » ، ويطبقونها في مجتمعاتهم ، بغير إدراك أن النموذج الغربي المنتزع قسراً من سياقه التاريخي والحضاري والسياسي والاقتصادي ، يرتبط بصورة عضوية بهذا السياق ، فالديمقراطية الغربية . كما

قلنا . هي الواجهة الفكرية والسياسية للمجتمع الرأسمالي الحديث وريث الثورة الصناعية . وبالتالي يمكن إثارة تساؤلات عديدة عن مدى صلاحية تطبيق هذا النموذج في مجتمعات زراعية مختلفة بسودها الجهل والأمية ، أو في مجتمعات عشائرية أو قبلية .

بعبارة أخرى فالنموذج الغربي في الديمقراطية يقوم على شروط مبدئية ، من بينها انتشار التعليم العام بين المواطنين ، الذي يدعم قدرتهم على الاختيار بين برامج الأحزاب السياسية من ناحية ، وبين أفكار كل مرشح من ناحية ثانية . وهذا التعليم العام يسمح للمواطن بقراءة الجرائد ومتابعة تطورات المجتمع ، كما أنه يسمح له بمعرفة حقوقه وواجباته .

إن فكرة تقنين القوانين (جميعها في مدونات مطبوعة ومنشورة) قامت ببساطة على فكرة أن المواطن من حقه (مادام يقرأ ويكتب) أن يستشير بنفسه ويدون وساطة القانون لكي يعرف حقوقه وواجباته . فلن هذا كله من الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والثقافية المتردية في العالم العربي ؟

وقد نمى أنصار التيار الليبرالي أن الدولة الرأسمالية الحديثة في أوروبا أدركت بعد صراع طويلى دام أنه لا يمكن لها أن تستمر إن لم تمسح فضية العدالة الاجتماعية ، ونعنى عدالة التوزيع اهتمامها الأكبر . ومن هنا فقد وامت هذه الدولة بين مذهبها الاقتصادى وهو الرأسمالية وبين المطالبات الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة لطبقة العمال ، من خلال زيادة الأجور ، وتحسين المستوى المعيشى ، وأهم من ذلك من خلال شبكة متكاملة من التأمينات الصحية والاجتماعية . وقد تم كل هذا التطور في المجتمع الأوربي ، الذي بدأه بمشارك في ألمانيا في القرن التاسع عشر ، ليستكمل صورته النهائية فيما يطلق عليه الآن « دولة الرفاهية » .

غير أن الليبراليين العرب ، الذين كانت غالبيتهم من كبار الملاك ، ظنوا أنهم يمكن أن يحتكروا مصادر الثورة ، وأن يشغلوا الجماهير بممارسة ديمقراطية صورية على الطريقة الغربية ، غير أنه ثبت أن المحاولة فشلت ، لعدم إدراكهم لطبيعة خط التطور الأوربي ذاته في المجتمعات الرأسمالية ؟

إن هذين السببين الاجتماعى والاقتصادى ، مسئولان في تقديرنا عن فشل النموذج الديمقراطى العربى ويستطيع أن نضيف أسبابا أخرى خارجية . من أهمها تدخل القوى الاستعمارية لمنع أحزاب الأغلبية من الحكم وتولية أحزاب الأقلية ، كما حدث في مصر على سبيل المثال .

غير أن العيوب المبدئية التى أحاطت بتطبيق النموذج كانت في تقديرنا هي التى أدت إلى هذا الفشل التاريخي . وقد أدى هذا الفشل إلى قيام العديد من الانقلابات العسكرية في العالم العربى . وبالتالي اختفاء الصفوة السياسية الليبرالية المدنية ، وظهور طبقة سياسية أخرى من الضباط ، الذين تحولوا إلى مدنيين ، مطبقين نظاما سياسية تختلف اختلافات جوهرية عن النموذج الليبرالي الغربى .

وهكذا يمكن القول أن الاستجابة الثانية للتحدى الغربى ولتى تتمثل في تطبيق الديمقراطية

لم يتم لها النجاح . ومن هنا ظن فريق ثالث أنه من خلال التصنيع والتكنولوجيا نمطية التصدي للغرب .

ولا معنى ذلك بالضرورة أن أنصار التنار دعوا إلى التصنيع في إطار غير ديموقراطي ، ولكننا نتحدث عن أنصار هذا التنار الثالث باعتبار تركيزهم الأساسي في محاولاتهم الفكرية في التصدي لمشكلة تخلف المجتمع العربي .

ولا نريد أن نختم تحليلنا تاركين الانطباع أن فشل النموذج الغربي للديموقراطية في العالم العربي ، معناه أن التجربة كلها كانت سلبية . فقد استطاعت الممارسة أن تظهر بجلاء حدود هذا النموذج الضيق ، لو اقتصر على إعطاء حرية الكلام ، دون الحرص على عدالة التوزيع . كما أنها أظهرت أنه بغير جماهير منطمة ولا نقول مثقفة ، فإن هناك شكوكا جدية يمكن أن تثار عن إمكانية نجاح الديموقراطية . فالتمهيم هو الخطوة الأولى التي تساعد « الرعايا » لكي يتحولوا إلى « مواطنين » .

ونحن في غمار « الأزمة الديموقراطية » التي يمر بها العالم العربي في الوقت الراهن ، في أشد الحاجة إلى تأمل وتقييم حصاد التجربة الليبرالية في العالم العربي ، لكي نتجنب سلبيات التجربة ونطور إيجابياتها .

لقد رأينا كيف فشلت عملية نقل الايديولوجيا السياسية الغربية « فنر في الفقرة القادمة ماذا حدث حينما حاولنا أن ننقل التكنولوجيا الصناعية المتقدمة 1 .

• • •

(٤)

مشكلة الحرية والقدرة من الليبرالية إلى التصنيع

لم يكن تجديد الاسلام وجعله موافكا لروح العصر ، ولا اقتباس ايدولوجية سياسية غربية هي الليبرالية هما الاستجابتان الوحيدتان للتحدي الغربى الذى فرض على العالم العربى بل لقد كانت هناك استجابة ثالثة ، تمثلت فى امتلاك القدرة التى سمحت للغرب ان يتقدم ويسيطر ويمتد وبهيم ، وهى التصنيع والتكنولوجيا .

والحقيقة ان التركيز على القدرة الغربية متمثلة فى التصنيع والتكنولوجيا ، بدأت منذ المواجهة الأولى بين القوات الفرنسية الغازية بقيادة نابليون وجيش المماليك . كان الجيش الفرنسى مجهزا بالبنادق والمدافع ، وكان جيش المماليك مجهزا بالسيف . وقد أدت الهزيمة المبررة إلى الاحساس بأن الحرب لم تعد حصيلة تتحدد بقدر الشجاعة الذى يمتلكه المحارب واستعداده للتضحية والغذاء ، ولكنها فى المقام الأول بنوعية السلاح الذى يملكه ، ومدى تناسبه . من ناحية النوعية - مع السلاح الذى يملكه الخصم .

ولعل هذا الدرس التاريخى البليغ هو الذى دفع بمحمد على حين حكم مصر ان يلتفت فى المقام الأول إلى بناء قدرته ، فركز على التصنيع ، كما ركز على تكنولوجيا التصليح ، واهتم بإنشاء مصانع للخبرة فى مصر .

ان موضوع التصنيع باعتباره المدخل الرئيسى لامتلاك القدرة كان ومازال موضع مساجلات شتى بين المفكرين العرب ، وأبعد من ذلك هو فى الصميم من مشاغل النظم السياسية الرافضة فى العالم العربى ، لا فرق فى ذلك بين البلاد الفقيرة والبلاد الغنية . ولكن لنحاول أولا أن نتتبع تاريخيا كيف جرى النقاش فى الموضوع ، وكيف أثرت طريقة وضع المشكلة منذ البداية على الحلول التى تقترح الآن لحلها .

ماذا يقول المسجل التاريخى ؟

ان دعاء التصنيع والتكنولوجيا فى العالم العربى الذين ظهروا فى خضم المعركة الفكرية الكبرى التى حاول المشاركون فيها استنكار مر قرة الغرب ، رفضوا الاستجابة الدينية للتحدي العربى ، كما رفضوا الاستجابة الليبرالية . فالغرب بالنسبة لهم ليس قويا لأن الدين الذى

يسوده ، دين خال من الأوهام ، أو يطبق بشكل عسرى . وهو ليس متقدما أيضا لأن نظامه السياسي لا يسوده الاستبداد ، بل أنه قوى لأنه مصنع أسلما . فى هذا الاتجاه تكلم سلامه موسى الممثل البارز لهذا التيار ، وقرر فى محاضرة له عام ١٩٣٠ أن عبارة الشرق شرق والغرب غرب ، وهى العبارة الشهيرة التى اقتبست من قصيدة للشاعر الانجليزى كيلنج والتى بدأها بالبيت : « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيان » ، هذه العبارة لا تعبر عن اختلاف جغرافى ، ولا عن اختلاف دينى ، فالفرق بين الأوروبيين وبيننا - كما قرر - هو الصناعة ، وليس شيئا غير الصناعة .

ويزيد سلامه موسى الأمر تأكيداً حين يقرر : إن الحضارة الآن هى الصناعة ، وثقافة هذه الحضارة هى العلم ، بينما ثقافة الزراعة هى الآداب والدين والفلسفة وهذا الاتجاه الفكرى . يوضح مدى أن سر تقدم الغرب يكمن أسلما فى الصناعة ، وأن علينا أن نتجاهل الدين بكل بساطة ، لأنه لا يقرر فى الواقع قوة ولا ضعفاً ، كما أن علينا أن نتجاهل موضوع الحرية والديموقراطية ، لأنها لن تحل قضية التخلف والتقدم ، هو الجذر الذى يكمن وراء فشل التجربة العربية المعاصرة فى التحديث .

مشكلة البعد الواحد فى التطور الحضارى :

إن المشكلة الحقيقية فى أى صياغة حضارية هى فى القدرة على بناء نموذج متعدد الأبعاد يمسع الجوانب الأساسية فى الحياة الانسانية . والامتنان لا يمكن اخذاله لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج ويستهلك ، متحرراً من أى إطار روحى . كما أنه لا يمكن النظر إليه باعتباره حيواناً سياسياً فى المقام الأول ، يتحدث عن الحقوق والواجبات ، يخبر التفات إلى متطلباته الاقتصادية وسعيه إلى عدالة التوزيع . وهو أخيراً لا يمكن اعتباره كائناً مغرماً من مطالب المادة لا يعنى سوى بالجوانب الروحية ، التى قد تمتد من مجرد التدين البسيط إلى الدروشة المفرطة التى يمكن أن تجعله يخيىب عن الوجود .

الامتنان كائن مركب . وكل المحاولات التى سمعت إلى اخذاله لكى يصبح كائناً وحيد البعد فشلت فشلاً ذريعاً . وخطورة هذه الحقيقة تبدو لو حللنا النظم السياسية المختلفة التى حاولت أن تقيم دعائمها على بعد واحد متجاهلة باقى الابعاد . فى ضوء ذلك كله نفهم لماذا فشلت هذه الدعوة إلى التصنيع فى خلق نموذج حضارى عربى مكتمل . فالتصنيع ليس سلعة تباع وتشترى ، والتصنيع بذلك عملية اجتماعية معقدة حين تبدأ فى مجتمع ما ، فلا بد أن تؤدى إلى تداعيات سياسية واقتصادية واجتماعية شتى . التصنيع يعنى فى المقام الأول مجموعة مترابطة من القيم مرتبطة بقيم الحضارة الصناعية التى أنبنته ، وهذه القيم الحضارية تأثرت تأثراً بالغا بالقيم الدينية . وهناك نظريات شتى حول تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية على نشأة الرأسمالية ، وليس هنا مجال الخوض فيها . ومعنى ذلك أن التصنيع كظاهرة اجتماعية نشأت فى الغرب ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلات التطور السياسى والاجتماعى فى المجتمع الأوروبى . ولذلك حين يأتى الداعية العربى للتصنيع - على غرار سلامه موسى - بدون أن يضع

هذا في الاعتبار ، فإن دعوته تصبح دعوة سانحة ، تنفّر إلى عمق التحليل ، وإلى سلامة الدراسة التاريخية .

مثال معاصر من حقبة الستينات :

وليس أدل على فشل الدعوات ذات البعد الواحد من ضرب أمثلة حية من العالم العربي عبر مراحل زمنية ممتدة . لقد أشرنا من قبل إلى فشل النموذج الليبرالي ، الذي حاول اختزال الانسان باعتباره مجرد حيوان سياسى ، ولم يلق بالا إلى مطالبه المادية وإلى معيه للعدالة الاجتماعية ، ومطالبته بحقه المشروع من الثروة القومية والدخل القومى .

غير أن المثال البارز على فشل النموذج للتنموى الوحيد البعد ، الذى ركز على التصنيع اساسا ونقل التكنولوجيا ، دون التفات كاف لباقي الأبعاد ، يمكن أن نجده ، فى النموذج الناصرى الذى ساد المجتمع المصرى فى الستينات . وبالرغم من أن هذا النموذج قام على أساس عدد من المنطلقات الأساسية الصحيحة ، وخصوصا تشديده على أهمية الاستقلال الوطنى ، وتقليص دائرة التبعية ، واعتماد سياسة الاعتماد على الذات ، ومحاولة تطبيق مبدأ عدالة التوزيع ، إلا أن كل هذا لم ينفذ النموذج من الفشل .. فقد اختزل الانسان فى صيغة جامدة ، وتحول لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ينتج أو يستهلك ، ولم يلتفت الالتفات الكافى إلى أهمية البعد الروحى والبعد السياسى .

لقد حاولت الناصرية فى الواقع من خلال حل وسط ، أن تعقد صلحا مع التراث الدينى العميق الجذور فى المجتمع . ولعل كل ما كتب فى هذه الحقبة عن عدم تعارض الاشتراكية مع الاسلام ، وبثت التفات الصفوة المياسية إلى أهمية التعامل مع العامل الدينى بحذر ، من خلال تحييده ، أو على الأقل عدم استعدائه . غير أن هذه المحاولة غلب عليها طابع الترفيق ، وهى لذلك لم ينجح لها النجاح . بهارة أخرى ، ربما لم تسمح الظروف الدولية والاقليمية والمحلية للتيار الناصرى ، لكى يصوغ نموذجه الحضارى معتمدا على أسس متينة فى التراث العربى الاسلامى . ذلك لأن صياغة هذا النموذج بصورة تكفل التأليف الحى الخلائق بين الأصالة متمثلة فى التراث العربى الاسلامى والمعاصرة متمثلة فى تطبيق المفاهيم الحديثة فى ادارة المجتمعات اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا ، مهمة كانت تحتاج إلى وقت طويل وإلى طليعة من المثقفين الواعين بتراثهم العربى الاسلامى والمنفتحين على الغرب فى نفس الوقت ، وكانت تحتاج أيضا إلى فرصة تاريخية لم تتح للنظام الناصرى .

لقد أتيح لليابان أن تتمتع بهذه الفرصة التاريخية ، التى جعلتها تسمح على مهل وبشكل عضوى وتركضى نموذجهما الحضارى الحديث ، لأنها لم تتعرض للاستعمار الأوروبى المباشر ، وظلت فى عزلة أجيالا طويلة من الزمن . وقد أنت كل هذه العوامل إلى أن اليابان استطاعت المزج بين تراثها وبين مصادر القوة الغربية بصورة فذة وغير مسبوقه .

غير أن النموذج الناصرى ، بمحاولته اختزال الكائن الانسانى لكى يصبح مجرد كائن اقتصادى ، ونجاهله البعد السياسى لم يحقق الأهداف التى كان يطمح إلى تحقيقها ، ومن هنا

فضله بالمعنى التاريخي للكلمة . فإلكار الحقوق الديمقراطية للمواطن ، ومنعه من الممارسة السياسية ، وإخلاله قسرا - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - فى شبكة ممارسات سياسية مفروضة عليه ، لا يمكن أن يؤدى ذلك إلى تنمية حقيقية ، بالمعنى الكامل للكلمة .

فالتنمية - على خلاف ما حاول اقناعا دعاة التكنولوجيا - ليست هى تحقيق أكبر معدل للتنمية ، ولا هى رفع معدل الدخل القومى (التنمية فى المقام الأول تنمية الانسان ، والانسان الذى لا يحس بالاشباع الروحى ، وبمتعة الممارسة السياسية الحرة ، لا يمكن أن يقع بأى نموذج للتنمية لا يتيح له سوى أن يأكل ويستهلك ، ومهما كان ارتفاع مستوى الاستهلاك .

إن ظاهرة الاغتراب فى المجتمع المعاصر ، مصدرها الأول فى تقديرنا المحاولات الدائبة للنظم السياسية المختلفة اختزال الانسان فى بعد واحد ولكن لأن الانسان لا يستطيع أن يتنفس برئة واحدة ، فهو يثور على كل المحاولات غير الأساسية التى تحاول تحديد إقامته فى منطقة واحدة لا يتعداها !

التصنيع والتغير الاجتماعى :

التصنيع إذن - كما رأينا - لا يمكن أن يكون بذاته بديلا عن الاشباع الروحى ، أو عن أهمية الممارسة السياسية الديمقراطية . غير أنه أهم من ذلك كله . إن التصنيع - إذا نظر إليه من منظور اجتماعى شامل - هو عملية سياسية واقتصادية واجتماعية مما .

فالتصنيع الشامل معناه نشوء طبقة عمالية لتعمل فى المصانع . وهذه الطبقة العمالية حين تكتسب وعيها الحقيقى فلا بد أن تكون لها مطالب سياسية واقتصادية واجتماعية . ولابد أن يكون النظام السياسى جاهزا للتكيف مع هذه المطالب ، وإلا حدث صراع سياسى حتى بين الحكام وبين المنتجين .

ومن ناحية أخرى فالتصنيع معناه إدخال مجموعة جديدة من القيم إلى المجتمعات المتخلفة . التصنيع - بحكم نشأته الغربية وارتباطه بالرأسمالية - يتعامل مع الأفراد باعتبارهم أفرادا . وهو لذلك لا يعنى باعتباريات القبيلة أو العشيرة أو النسب أو المصاهرة . فالمحك هو القدرة وهو الانجاز . والقدرة تكتسب بالتدريب ، والانجاز يمكن قياسه بمحكات موضوعية ، والجزاء المادى والمعنوى يتحدد بقدرة الانجاز . هكذا تسمير الأمور بمنطق عقلى بارد ، ليس فيه مجال للماطفة أو للاعتبارات الشخصية . وعلى ذلك فمن شأن التصنيع تغيير القيم الاجتماعية ، وشيوع الفردية ، بما يترتب على ذلك من انهيار مكانة المؤسسات التقليدية فى المجتمع .

غير أننا فى العالم العربى نريد أن نحقق الحلم المستحيل ! ونعنى بذلك استيراد التصنيع من الغرب بدون أن نستورد القيم المصاحبة له . أى أن نصنع بغير أن نتبنى قيم الحضارة الصناعية الغربية ! وهذه العملية مستحيلة تاريخيا ، وخصوصاً فى غيبة إطار حضارى عربى إسلامى معاصر وحديث وكيف التصنيع للفرد فى إطاره ، ويخضعه لمتطلباته ، بمعارة أخرى لكى نستطيع فى العالم العربى السيطرة على التكنولوجيا ، وتحديد آثارها التى نعتبر ان بعضها

ضار - لأمر أو لآخر - فلا بد أن يكون لدينا إطارنا المرجعي الحضارى ، وهو الأمر الذى لم ننجزه حتى الآن .

وهذا هو جوهر التحدى التاريخى المفروض على العرب فى المرحلة الراهنة . ذلك أنه نتيجة لحصاد تجربتنا الحافلة بالاخفاقات والنجاحات النسبية فى الأجيال الماضية ، تجمعت مشكلاتنا التقليدية لأول مرة معا وبنفس القدر من الحدة .

— حاجتنا إلى فهم عصرى للدين .

— حاجتنا إلى نموذج أصيل للديموقراطية .

— حاجتنا إلى التصنيع والميطرة على التكنولوجيا الحديثة .

ويعنى ذلك ببساطة نحن مواجهون بضرورة صياغة نموذج حضارى عربى متكامل ، لا يكون منبث الصلة بالجنور التراثية العربية الاسلامية ، ويكون منفثا بالقدر الكافى على التجربة الانسانية العالمية المعاصرة .

نرى هل يستطيع الجيل الحاضر من المفكرين العرب ومن الساسة العرب مجابهة هذا التحدى ، واقتحام مجامله ، وقبول مخاطره بصورة إيجابية خلاقة ؟

هذا هو السؤال .

الفصل الثالث

المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة

موضوع هذا الفصل للمجتمع العربي بين الأزمة والنهضة وهو بطرح عديداً من التساؤلات ، التي قد لا يكون من السهل بلورة إجابات حاسمة ترد على اشكالياتها المعقدة * .

ذلك أنه قد ضاع زمن اليقين ، حين كنا - كمثقفين وباحثين ومواطنين عرب - ندافع عن مواقفنا الأيديولوجية بثبات وبنقة لا نهاية لها ، لقد حل التنبؤ محل المطلق ، ولم يعد مثقف عربي يدعى أنه يمتلك الحقيقة .. كل الحقيقة ! نحن نعيش في عصر المراجعة وإعادة النظر . مراجعة الأيديولوجيات ومنطلقاتها النظرية ، ونقد الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية . وإعادة النظر في التاريخ القريب .

وأصبحت المهمة الأولى أمام العقل النقدي العربي ، ليس الاعتراف بالأخطاء بل هي . كما قرر مرة جان بول سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلي » - إعطاؤها التكيف الصحيح ، لنعرف لماذا حدثت .

ومعنى ذلك كله ، أننا ينبغي أن نبدأ عملية نقد ذاتي واسعة المدى .

وغنى عن البيان أن مناهج النقد الذاتي العربي التي تطبق الآن تختلف فيما بينها اختلافات شتى كما سنبين فيما بعد ، وهي تتراوح بين النقد الجيد البعد الذي يركز أساساً على الواقع العربي ، وبين ما يسميه عبد الكبير الخطيبي الباحث المغربي المعروف ، النقد المزوج ويعنى به أن : ينصب علينا كما ينصب على الغرب ، ويأخذ طريقه بيننا وبينه ، فيرمى إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي نتلق كاهلنا والكلية التي تجثم علينا ، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الأيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة .

(الخطيبي ، النقد المزوج ، بيروت : دار العودة ، بدون تاريخ ، ص ٩)

* مادة هذا الفصل عبارة عن إعادة صياغة لممحاضرة ألقيتها في نفس الموضوع في إطار ندوة من وزارة الإعلام . وذلك في ٢٢ برسير ١٩٨٨ .

أولاً : خطاب الأزمة في سياق عملية النقد الذاتي العربي

وحتى نضع ما يمكن أن نطلق عليه « خطاب الأزمة » في سياقه التاريخي الصحيح لا بد لنا أن نؤصل البدايات الأولى لعملية النقد الذاتي العربي المعاصر^(١) .

لو أردنا أن ننعقب جذور النقد الذاتي لوجدناها في « الموجة الأولى » ، التي أعقبت الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ ، والتي انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدي البارز الذي كان علامة على موجة النقد الذاتي التي أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ صُطْنطين زريق والذي صدر في بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب زريق أول كتاب عربي التفت إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته إلى أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدي على دور الاستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية والاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعي لنوع التفكير السائد وأنماط التصرف والسلوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضي الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربي على التفكير العلمي^(٢) . ولعل ما يلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » في الكتابات العربية التي تصدت لموضوع الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربي الذي يعكس العقل العربي في هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والاعتماد عن رد الأسباب إلى أصولها ، وبعبارة عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التصورات اللاحقة أننا في خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، في محاولة بائسة لرد أسباب هزائنا وخيبتنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم في تسيير الأمور ، وحيث تتعمد الإرادة الإنسانية وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها في معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، ولم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ في بعض ندواتنا عن « الأزمة » سواء كانت أزمة تطور حضاري ، أو أزمة فعل سياسي ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات « الحوار القومي » التي نشرتها الأهرام عبر عام كامل هو « المأزق » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتي الأولى إذن شعارها « النكبة » ، والتي أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أيديولوجية شتى وسياسات مختلفة ، وأحياناً متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التي أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على

(١) سنده في هذا الجزء على دراستنا : خطاب الأزمة وأزمة الخطاب في الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي ، في المأزق العربي ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

(٢) راجع بمقد استعراض ثبات النقد الذاتي العربي للمعاصر :
شكر مصطفى ، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي ، في ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٦٨ - ٦٦ .

ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممي ، بالدعوة إلى نينى التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم للسائدة في العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات سباجية في القضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولى في العالم العربي ، والتي نتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخاً فاصلاً في الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كانقلاب عسكري غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبينة البرنامج الاجتماعي النقدي للحركة الوطنية المصرية قبل ١٩٥١ ، هذه الحركة التي ساهمت في صياغة منطلقاتها وأفكارها . رغم نمعد المنابع والخلافات الإنتهجمات . كل القوى المصرية من أول الإخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مروراً بمصر الفتاة الذي تحول ليصبح الحزب الاشتراكي ، إلى بشار الوفد والمستقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينبغي أن نقف عنده طويلاً في هذا السياق ، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المنقون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، وإعادة صياغة المجتمع لتنقله من التخلف والحقاير بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية انطلاقاً من أيديولوجية القومية العربية ، التي عرفت أزهى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولى للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاماً كاملة حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد العالمي وفي المحيط الإقليمي . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملاً أساسياً في السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والعنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والماركسيين والماركسيين ، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري ، الذي شد أبصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، والذي أثر بفعله إيجاباً وسلباً على مجمل السياسة العربية ، ثم في لحظة خاطفة ، وبالذات في الساعات الأولى من ٥ يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبداً في الحسبان .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد « النكسة » ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة . كانت النكسة هي الاسم الممنوع للهزيمة ، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية . وبالتالي أخذ قاموسنا يزحم بالمصطلحات الإشارية الإستعمارية ، بدلنا بالنكسة عام ١٩٤٨ ، وتتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ إلا أننا ما زلنا نعانى من

الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغي أن نتعمق الأسباب . في محاولة لتعميق هذه الأسباب وفتت طويلاً في كتابي « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » ، بيروت : دار الفنون ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي .

وحاولت أن أعقد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت في صدر الكتاب « أن الفهم الصحيح لحرب ٦٧ وأثارها في البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى الوراء لإلقاء نظرة سريعة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربي والعدو الإسرائيلي . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيوني الإسرائيلي مسلحاً بالعلم الغربي ومنطلقاً من نسق عقلاني من المنظمات المختلفة ومسنداً إلى نسق قيم اجتماعي عصري . وفي الجانب الآخر ، كان الوطن العربي واقعاً ضمن دائرة النفوذ الإمبرياري وكان يمثل أساساً مجتمعات تقليدية تنفق إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتسودها الزعامات العشائرية والقبلية وشبه البورجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعي تقليدي ديني الصبغة » (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينات ، فإذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتي كانت في حد ذاتها مبرراً لحركات ثورية كبرى في العالم العربي ، من المفروض أنها انتهت في حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قصت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال في هزيمة ١٩٦٧ للتقاليد برجمية اللغات السياسية الحاكمة ، أو الإغترار إلى التسليح ، أو حتى عدم الاستعداد . خصوصاً أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالي تسعة عشر عاماً من هزيمة ١٩٤٨ ، وهي فترة كافية كان ينبغي أن تسمح للغات الحاكمة الجديدة بأن تمشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعبى الجماهير لمجابهة العدو الإسرائيلي في الوقت المناسب .

وقد خلصنا من دراستنا إلى أن جملامة الصدمة التي أصابت الوعي العربي ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المجالز الدعائية المنظمة التي أسهم فيها عدد من المثقفين العرب الذين يغفرون إلى النظرة العلمية ، والتي حاولت بدأً الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي والاستهانة بقدراته ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والمياسية والصكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسمية التي أصابت الجماهير العربية ، وفي مقدمتها المثقفين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي المضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصاً في الحلف

الأمريكي - الإسرائيلي لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضاً وبالأأسس نتيجة قصور جسيم عتور ، معمار ، المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة للشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التي سقطت في الإغتيال الحقيقي ، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧ .

•••

ما الذى حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع أيدنا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربى .

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية ، وتنامى التيار الإقليمي وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات وفي الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهدنا صعود دعاوى الإسلام المياسى الذى قدم نفسه بديلاً لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثلاً بارزاً للإسلام السياسى الثورى أصداء بالغة العمق فى العقل العربى المعاصر ، وخصوصاً فى مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام دينى رجمى وقمعى . ومن ناحية أخرى سرى تيار الإنفتاح الاقتصادى الذى بدأ بالهجوم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب ، وصعدت - بتأثير الثورة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاهش ، الذى أدى من خلال الممارسة إلى إجهاض القوى الثورية فى الوطن العربى . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الإنفتاح الاقتصادى إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة ارتباطاً عضوياً مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التى خضعت للقمع الوحشى المباشر فى ظل نظم عربية معروفة ، أو التى غيب وعيها وقهرت موضوعياً فى ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريباً أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثله من قدرة على تحقيق التنسيق السياسى بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، لم تستطع أن تمحو الإحساس بالهزيمة الذى وراثاه وعاش فى أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية السلبية التى ترتبت على الحرب - والتى أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعامدة الصلح الإسرائيلية المصرية ، إلى نشرذم العالم العربى ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة فى بنائه مما جعله أرضاً مستباحة للعدوان الإسرائيلى ، المتكرر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلى على المفاعل الذرى العراقي ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية فى تونس ، وانتقال الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل فى مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربى ، إلى دور للفاعل الأصلى ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكرى الأمريكى على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الإحساس ، هو الذى دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا فى الكويت فى شهر إبريل ١٩٧٤ فى ندوة من أهم الندوات العربية والتى كان موضوعها « أزمة

التطور الحضارى فى الوطن العربى . . . والذى تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتى العربى .

وقد جاء فى تقديم أعمال الندوة :

« نمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة فى صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما نراجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فإننا اليوم وفى الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة » ..

ونضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذى لعبته ولا تزال الظاهرة الإستعمارية فى وطننا العربى لا يبنى أننا نلقى نعمة تخلفنا الحضارى عليها كاملا وحيد . فإننا ندرس الأسباب الداخلية والذاتية التابعة من واقعنا الحضارى وندرس ضرورة تحليلها العلمى العميق وتجاوزها الحتمى » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلاً كاملاً للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حواراً طويلاً حول إشكاليات الأصالة والمعاصرة ، امتد لينصل فى ندوة هامة أخرى انعقدت فى القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أى بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لتناقش « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، الأصالة والمعاصرة » . (عقد هذه الندوة مركز دراسات الوحدة العربية ، وقام بتحرير أعمالها فى الكتاب الذى ضم أبحاثها السيد يمين) .

الموجة الرابعة للنقد الذاتى العربى

وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة مستقلة ومنظمة الصدور عن « الحوار القومى » فى صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفى الخولى بالإشراف عليها وشارك فى التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومى واسع بين كافة المثقفين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتشخيص الوضع العربى الراهن الذى يسم بالعمز والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفى الخولى ورقة عمل نوقشت مناقشة مستفيضة فى ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية وأرسلت إلى عشرات المثقفين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الغصب على صفحات الأهرام ، الذى يصلح للتحليل العلمى ، وعلى ضوئه نستطيع أن نستكشف مكونات وأبعاد الخطاب العربى المعاصر .

وقد قام « الدكتور عادل مختار الهوارى » بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة « عزة عبد الغنى حجازى » بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من نوات وأبواب « من المعصر » و « رأى » .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكى نقيم الخطاب العربى المعاصر كما ترجمت عنه

هذه المقالات المتنوعة التي كتبها كتاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والمستقلة .

لقد توصلت دراسة الدكتور عادل الهوارى فى رصد ما لمظاهر وأسباب المأزق العربى الراهن ، إلى ١٢ مظهراً وسبباً كما يلى :

هزيمة ٦٧	١٥,٧٩ % (من المقالات)
قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالإمبريالية	١٤,٠٣ %
غياب مصر	١٤,٠٣ %
إنفاقيات كامب ديفيد	١٠,٥٣ %
المصالح الشخصية	٧,٠٢ %
أمريكا وإسرائيل	٥,٢٦ %
التأثير السلبي للحقبة النفطية	٥,٢٦ %
غياب الديمقراطية	٧,٠٢ %
ضياع فلسطين	٣,٥١ %
الفشل فى مواجهة القضايا الأساسية	٣,٥١ %
عجز جميع النظم العربية	٣,٥١ %

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أماننا قوراً شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جاثماً أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التى خلصنا إليها من قبل من كوننا فى العالم العربى لم نتخط بعد الآثار النفسية والاجتماعية والسياسية المدمرة للهزيمة بالرغم من إنجازات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى فى ذلك سلبية فى الشعور السياسى العربى ، بقدر ما نراه احساساً عميقاً بالإفقار إلى مشروع حضارى قومى بديل للمشروع الناصرى وقادر فى نفس الوقت على تخطى سلبياته . وهذا فى حد ذاته إدانة بارزة لكل الممارسات العربية التى تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

تعريف الأزمة

غير أن ما أشرنا إليه من أسباب المأزق أو الأزمة العربية ليس سوى إشارات للمظاهر الخارجية للأزمة ، ولكن ما هو التعريف الشامل للأزمة وما هى أسبابها العميقة ؟

من الطبيعى أن نجد اختلافات شتى بين المفكرين العرب فى تعريف الأزمة وتحديد مظاهرها ورسم سبل للخروج منها .

نجد أنور عبد الملك مثلاً يقرر أن : ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربى ليست أزمة داخلية ، بل هى تمثل ضرب المحاولة الثانية للتنهضة فى العالم العربى . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أى بدقة منذ مبايعة محمد على كرئيس لأول دولة مستقلة فى الشرق الإسلامى ، حتى احتلال مصر وتونس والجزائر . وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن وكانت أهم ملامحها - كما يقرر أنور عبد الملك - تغفل

رويس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الإستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا في الشرق .

وتعريف « الأزمة » عند عبد الملك هي « الصراع بين القطاعات المتقدمة في العالم العربي من أجل تحقيق المرحلة الثانية في النهضة ذات المضمون الشعبي في اتجاه الإشتراكية » .

« راجع أنور عبد الملك ، ربح الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣ » .

ولعل أهمية رأى أنور عبد الملك تبدو في تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالي العالمي - عبر عهود شتى - إجهاض محاولات النهضة العربية ، والإنكسارات السلبية لذلك على بنية المجتمع العربي ذاته .

ونجد تحليلاً آخر للمفكر السوري المعروف برهان غليون ، وهو وإن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التي انطلق منها عبد الملك ، ونعني اعتباره محاولة محمد علي التصنيعية والتوحيدية في منتصف القرن الماضي ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لإعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمنبئية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز في المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة .

وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومي العربي الذي هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الإستعمار والإحتلال والوصاية ، والذي كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملاً حاسماً في بلورته .

وهذه الحركة القومية العربية بعثت - في رأيه - جدلية جديدة وفاعلة في الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربي وعلى صعيد الجماعة العربية ككل ، نظاماً من التوازنات والمطامع والأمال فتح أفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربي ، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومي العربي - الذي قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ - كما يرى برهان غليون « الذي استند بشكل رئيسي على العمل السياسي ، ونهل من القبيلة القومية والحرية والوطنية والعداء للإستعمار وللإمبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعيته ، حتى صارت المياسة نهضة والنهضة مياسة ، أبدى في الوقت ذاته شكوكاً في المبادرة العقلية والأيدولوجية ، بفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البناء وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالاً إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الفكرية الأولى » .

وبإنهيار هذا النظام في ١٩٦٧ الذي شكل المحاولة الأخيرة للحم المجموعة العربية وإعطائها صبغة سياسية وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل عدنا إلى عصر الأزمة المقفوحة .

ونظراً لأهمية هذه الفكرة عند برهان غليون اقتبس تعريفه بالكامل :

يقصد بالأزمة المفتوحة ، إنهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضعها النظام القومي ، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الأيديولوجية التي تكرس هذا التوزيع . وهو يعني إذن إنحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي ، وانفلات القوى دون رابط وتنافرها ، وذبول القيم والمبادئ القومية واستخدامها السوقى لغايات الصراع الفتوى ، والجنوح نحو سياسات الإنكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية ، أى زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعى .

(راجع برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ص ٦٠) .

إن تعريفى أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين في تعريف الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن في صورته المتطرفة أن يبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربى ، وبالتالي يخلى النخبة السياسية العربية من مسؤوليتها عن الهزيمة والأزمة ، والثانى يمكن إذا تم تبنيه على إطلاقه أن يصل إلى تجريخ الذات العربية ، باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل .

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل الوثيق بين النظام الدولى والنظام العربى . وإذا كان التامر الدولى على النظام العربى حقيقة واقعة تؤكدها الوثائق التاريخية والملوك الدولى الراهن ، وخصوصاً التدعيم الغربى لإسرائيل قاعدة العدوان فى المنطقة ، إلا أنه لا ينبغى أبداً - إذا أردنا أن نملك سبيل النهضة حقاً - أن نغض الطرف عن مسئوليتنا حكاماً ومحكومين ، فى حالات الهزيمة وفى حالات للنصر على السواء .

لقد ساد فى النقد العربى المعاصر مجاه الأنظمة الحاكمة وإلقاء كل اللوم عليها ، ولكن ماذا عن الشعب العربى ؟ هل اختلفت كل قواه الفاعلة مما لا يجعله طرفاً أصيلاً فى محاولة النهضة الشاملة ؟

لا نريد أن نذهب بعيداً مثلاً نذهب أحد الكتّاب العرب . الدكتور حامد خليل ، فى مقال نشره فى جريدة الوطن ، الكويتية بتاريخ ٣١ مايو ١٩٨٣ بعنوان « أنى انهم الشعب » ، حيث يعقد مسئولية الشعب العربى عن السلبات الراهنة .

ولكن مما لا شك فيه أن أحد أبواب النهضة العربية للمرتبة التى ينبغى أن نطرقها بشدة هو تقوية المواطنين فى مواجهة الدولة ، التى طغت فى حالات كثيرة على كل مجالات المجتمع المدني .

مؤشرات الأزمة ومظاهرها

للأزمة الراهنة مؤشرات ومظاهر قد يختلف الباحثون في رصدتها سواء من ناحية الشمول أو التركيز على جانب دون آخر ، وفي تقديرنا أن برهان غليون في كتابه « اغتيال العقل » قد أجاد حصر مؤشرات الأزمة ومظاهرها .

وهو يرى أن أهم مظاهرها وأعماقها « فقدان الأمن والطمأنينة وزوال كل يقين ، والخوف من العالم والميل إلى الإنطواء على النفس ، والتخلي عن كل موقف إيجابي تجاه الواقع . والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسدة في رفض الذات وفي رفض الآخر معاً ، وغياب فاعلية كل المثل الكبرى الباعنة للأمل والحالة على العمل والمحفة للإرادة » وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد من المؤشرات يكشف عنها من أهمها :

١ - تدهور المناخ الفكري وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغط التيارات الأصولية الحداثية والتقليدية .

٢ - بروز الظواهر الطائفية والعشائرية أو عودتها ، وانحطاط الممارسة السياسية في شقيها الرسمي والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل .

٣ - تحلل علاقات السلطة وزوال الأسس القانونية والديمقراطية للحكم وللمؤسسات العامة ، وسقوط الدولة تحت أقدام مراكز القوى وخضوعها للمنافسة وتنازع أصحاب المصالح على انقسامها ، وحرمان المجتمع بذلك من وسيلة تنظيم وتنسيق أساسية للمصالح العامة ، ومن مركز ضروري لتوحيد الإرادة القومية وتجديدها .

٤ - إخفاي الكلام الدائم عن التقدم والتحرر والتمدن والتنمية ، لبهل محله وصف لا ينتهي للتخلف وآلياته ، وللمفوق والإخفاق وتبعاته . وارتبط هذا الحديث بميل عارم إلى المراجعة والنقد الذاتي .

هذا المرض العام لخطاب الأزمة في سياق النقد الذاتي العربي ، وتعريف الأزمة وإبراز مظاهرها وتحديد مؤشراتها ، لا يعني عن استعراض عدد من المداخل الأساسية لتحليل الأزمة في النقد العربي المعاصر ، وسنرى أن كل مدخل من هذه المداخل يركز على ما يعتبره العقبة الكبرى التي تقف دون انطلاق المجتمع العربي في سبيل النهضة متخطياً الأزمة العميقة التي تحيط به من كل جانب .

ثانيا : مداخل أساسية لتحليل أزمة المجتمع العربى

النص والعقل والبنية

١ . المجتمع العربى باعتباره نصاً جامداً لا بد من تفكيكه :

تعد منهجية تحليل الخطاب من بين المنهجيات الحديثة التى أدى استخدامها إلى الكشف عن حقائق كانت خافية بسبب عمق المناهج التقليدية فى تحليل الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى .

ومن أبرز الفلاسفة الذين أبدعوا فى تطبيق منهجية تحليل الخطاب المفكر الفرنسى المعروف ميشيل فوكو (صاحب كتب : الكلمات والأشياء ، وحفريات المعرفة ، وتاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى وكتب أخرى) .

وقد تبنى هذا المنهج فى قراءة التراث العربى الإسلامى مفكران عربيان بارزان هما محمد أركون الباحث الجزائرى والأستاذ بالسوربون ، ومحمد عابد الجابرى المفكر المغربى المعروف صاحب كتاب « نقد العقل العربى » .

ومن المعروف أن هناك قراءات حديثة متعددة للتراث أهمها محاولات حسين مروة « النزاعات المادية فى الإسلام ، والطبيب زينى » من التراث إلى الثورة : حول نظرية مقترحة فى قضية التراث العربى وحسن حنفى « من العقيدة إلى الثورة » .

وقد كتب محمد أركون العديد من الكتب بالفرنسية ، وقد ترجم له إلى اللغة العربية أربعة كتب : « الفكر العربى » ، « الإسلام ، أمس وغدا » ، « تاريخ الفكر العربى الإسلامى » ، (بيروت ١٩٨٦) ، « الفكر الإسلامى : قراءة علمية » (بيروت ١٩٨٧) وقد ترجم الكتابين ترجمة ممتازة الدكتور هاشم صالح .

أثارت المنهجية التى طبقها أركون لتحليل الخطاب الإسلامى ردود فعل عنيفة ضده . وهو يقصد بالخطاب الإسلامى القرآن الكريم والسنة وأعمال الصحابة ، بل والممارسات الإسلامية المختلفة عبر العصور .

ولمنا لا نبالغ لو قلنا أن التشخيص الأساسى لأزمة المجتمع العربى عند أركون تتمثل فى الهيمنة الشديدة للخطاب الإسلامى بما يتضمنه من نصوص مقدسة فى القرآن وأحاديث للرسول الكريم على مجمل حركة المجتمع العربى . وفى تقديره أنه لا بد من تفكيك هذه النصوص (والتفكيك مصطلح منهجى حديث ابتدعه الفيلسوف الفرنسى دريدا) والكشف عن طريقة عملها ، وتخليصها من الأساطير التى تحيط بها (وأركون يستخدم مصطلح الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجى للكلمة ، ولا يقصد الحط من قداسة النص) .

وفى رأيه أن شيوع المقولات التقليدية بخصوص شكل النص القرآنى والحديث والشرعية ، لا ينبغي أن يجعلنا نتوقف فقط عند سؤال هل هى صحيحة أو خاطئة ، ولكن

السؤال الأهم هو : كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون ؟ هنا - كما يقرر هاشم صالح في مقدمته الممتازة لكتاب أركون « الفكر الإسلامي : قراءة علمية » - « نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادى وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركته .

وهذه فكرة باللغة الأهمية ينبغى أن نتوقف عندها طويلاً . ذلك أنه تحت تأثير الأفكار الماركسية وسواء فهمت بطريقة صحيحة أو بطريقة مشوهة ، تم إعلاء شأن العوامل المادية المتعلقة بقوة الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، مع التركيز على الصراع الطبقي ، على حساب العوامل غير المادية كالأفكار والقيم .

ومن هنا فشل العديد من المستشرقين في الفهم الموضوعى لظاهرة « الصبوة الإسلامية » . المنشئة الآن في الوطن العربي . فنحن هنا لسنا بإزاء صراع طبقي ، ولسنا بإزاء قوى جديدة دخلت مجال الإنتاج ، ولكننا أمام التأثير الطاعى للأفكار الإسلامية - أيا كان تصبيرها - على السلوك الاجتماعى والسياسى لقطاعات عريضة من الجماهير .

هم أركون الأساسى إذن هو الاستفادة من كل المنجزات الحديثة فى العلوم الاجتماعية للتحليل النقدي للخطاب الإسلامى وهو يكشف عن منهجه فى تقديمه لكتابه « تاريخية الفكر العربى الإسلامى » ، والذي جمل لها عنواناً « كيف ندرس الفكر الإسلامى » .

وهو يبدأ بالكشف عن المبادئ التى ينطلق منها حين يقرر « انى أحرص على الإلتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجى والسيكولوجى والاجتماعى الذى ينبغى دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما أنى أهدف إلى إبطال نوع من البحث الحى الذى يفكر ويتماثل بمشاكل الأمس واليوم ، إما من أجل توحيد ساحة المعانى المنشطية والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المضمرة للأيديولوجيات الرسمية . »

وقد أعلن عن برنامجه البحثى والذي يضم دراسة الموضوعات الآتية :

- القرآن وتجربة المغنية .
- جبل الصعابة .
- رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .
- السنة والتسنن .
- أصول الدين ، أصول الفقه ، الشريعة .
- مكانة الظلمة (أو الحكمة) المعرفية وأفاقها .
- العقل فى العلوم العقلية .
- العقل والخيال فى الأدبيات التاريخية والجغرافية .
- العقل والخيال (- الخيال) فى الشعر .
- الأسطورة والعقل والخيال فى الآداب الشفهية .

- الفرقة المدرسية أو المنهجية والمعارف التطبيقية أو التجريدية (الحسن العملى) .
- العقل الوضعى والنهضة .
- العقل ، المخيال الاجتماعى والثورات .
- رهانات العقلانية وتجولات المعنى .

ويحدد أركان هدفه الأساسى من البحث وهو :

« التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العمل العقلانى والعامل الخيالى (المخيال) ودرجات إنبثاقهما وتداخلهما وصراعهما فى مختلف مجالات نشاط الفكر التى سادت المناخ الإسلامى :

وفى ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أحد أسباب الأزمة العميقة فى المجتمع العربى - فى رأى أركون - هو سيطرة الفهم الأسطورى للدين ، والذى كان من شأنه أن يخفى الجوانب العقلية فيه .

بغير الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطورى ، وتعريفه ، وإظهار حقيقة المعارف الميساسية والاجتماعية التى دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامى كغطاء دينى ، لا يمكن للمجتمع العربى أن يتقدم .

محمد أركون يريد أن يفرد ثورة ثقافية فى مجال تحليل ونقد الخطاب الإسلامى ويبقى التساؤل الهام سلامة تشخيصه للأزمة ، بالتركيز على هذا البعد الواحد .

وفى تقديرنا أن الأزمة الراهنة فى المجتمع العربى ، تتجاوز بكثير هذا العامل الواحد . ولا ينفى ذلك الأهمية القصوى لإنجازات أركون العلمية ، غير أنها بسبب لغتها العلمية المعقدة ، لن يتاح لها أن تؤثر على اتجاهات الجماهير .

إن القضية الأساسية لا تتمثل فى كشف الجانب الأسطورى فى بعض جوانب الخطاب الإسلامى ، ولا فى تعرية التناقضات الداخلية فيه كما سبق أن فعل محمد عابد الجابرى فى كتابه « الخطاب العربى المعاصر » ولكن فى تحليل أسرار جماهيرية الخطاب الإسلامى فى الوقت الراهن . هذا هو السؤال الرئيسى . ولكى نصل إلى جواب صحيح لا بد من فحص مجمل الحركة الميساسية والاقتصادية والاجتماعية التى يمر فيها المجتمع العربى فى الوقت الراهن .

وقد نكتشف أن عقم خطاب السلطة ، وانعدام مصداقيته ، من ناحية ، والتهافت الشديد لخطاب المعارضة العلمانية من ناحية أخرى ، هو أحد أسباب جماهيرية الخطاب الإسلامى . ولا يعنى ذلك الفرض من القيمة الذاتية للخطاب الإسلامى ، والتى تتسع أساساً من تجرده فى الوجدان الجماعى للجماهير . وهذه حقيقة بسيطة ، ولكن سبق أن تجاهلها أصحاب الخطابات العلمانية ، وهم يدفعون الآن ثمناً سياسياً باهظاً لهذا التجاهل ، يتمثل أساساً فى عزلة الشديدة عن الجماهير .

أركون يقدم إبداعات متميزة تضىء لنا التاريخ الإسلامى ، غير أنه سيفى اتجاهاتاً سلبية ،

لن يباح له بمساطة أن يصل للجماهير العربية التي تحركها دوافع شتى ، والتي لا تطبق معالجات علمية متخلقة مبنية على المنهجية الأوربية .

لقد ثبت من الخبرة المصرية فى الإنتخابات الأخيرة لمجلس الشعب أن الشعار الذى جذب أعداداً غفيرة من الناخبين وجعلهم يصوتون لمرشحي اتحاد حزب العمل والإخوان المسلمين ، كان مكوناً من جملة بسيطة ، ولكن يبدو أن قوتها كانت طاعية . لقد كان الشعار : الإسلام هو الحل ، هكذا يغير أى تفصيل . والإشارة البليغة واضحة فى مواجهة الأزمة الراهنة . هكذا كان مضمون الشعار - إزاء فشل المشاريع العلمانية ، ليس هناك سوى الإسلام حلاً .

من هنا ينبغي تقييم محاولات المفكرين العرب فى مجال قراءة التراث فى ضوء وقمها الجماهيرى ، وقدرتها على تغيير اتجاهات القطاعات العريضة .

٧ . المجتمع العربى باعتباره عقلاً متهاثراً :

نقد المجمع العربى من زاوية تقييم أداء العقل العربى من خلال فحص طبيعته ومكوناته ، إتجاه قيم . وهذا الإتجاه أرسى قواعده المستشرقون الذين عنوا بدراسة التراث العربى الإسلامى فى مختلف تجلياته .

ونجد فى القراءات الإستشراقية للعقل الإسلامى نزاعات عصرية واضحة . وهذه النزاعات يمكن ردها أساساً إلى ما يطلق عليه ، نزعة المركزية الأوربية ، ونعنى بذلك اعتبار أوربا هى المعيار الذى يقاس على أساسه مختلف الخبرات والتجارب والنماذج الإنسانية غير الأوربية . وهكذا فإن المتأثرين بهذه النزعة من المستشرقين عادة ما يعرضون - فى مجال المقارنة - تجارب وخبرات الأمم الأخرى على المعيار الأوربى لكى يقرروا مدى التقدم أو التأخر ، ودرجات الصواب والخطأ ، ووجوه السلبيات والإيجابيات .

ولم يفلت العقل الإسلامى من هذه الدائرة الفكرية المتمحصة . فقد وصف العقل الإسلامى - فى كتابات المستشرق ، جب ، Gibb على سبيل المثال أنه عقل ذرى ، يعنى بالجزئيات ، عاجز عن التركيب . وليس بعيداً عن مثل هذه المعالجات الإستشراقية ، الكتابات الغربية عن الشخصية القومية العربية ، والتي وصفت وخصوصاً - فى الدعايات الإسرائيلية والصهيونية - بأنها شخصية سلبية ، تتسم بالهروب من الواقع ، والمجز عن مواجهته ، وهى - فى نظرهم - شخصية تتأثر بالأقوال ، وتفتقر اللغة العربية بالفاظها المجنعة ، مما يجعلها فى النهاية عاجزة عن الفعل .

وقد التفتلت أببيلات النقد الذاتى العربية هذا الخيط ، ونعنى النظر إلى أزمة المجتمع العربى من خلال تشخيص العقل العربى ، ولكن من منظور متحرر طبعاً من النزاعات العنصرية الإستشراقية .

العقل العربى فى نظر بعض المفكرين العرب يحتاج إلى تحديث لأنه عقل ساكن هيم الجمود على جنبته ، كما نرى فى كتابات المفكر اللبناني حمن صعب ، وهو عقل يحتاج إلى

نقد جذرى يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التى يقيم عليها كما نرى فى كتابات المفكر المغربى محمد عبد الجابرى .

غير أن محاولة حسن صعب فى كتابه « تحديث العقل العربى : دراسات حول الثورة الثقافية للتقدم العربى فى العصر الحديث » الذى نشر عام ١٩٦٩ تختلف اختلافاً جوهرياً عن كتاب محمد عبد الجابرى الأساسى « نقد العقل العربى » بجزئيه : تكوين العقل العربى (١٩٨٤) وبنية العقل العربى (١٩٨٦) .

فى الوقت الذى تبنى فيه حسن صعب نظرية التحديث الغربية التى يلخص مبادئها الأساسية فى الحرية الإنسانية ، والتجريبية العلمية ، والتنظيمية العقلانية ، والإبداعية الفكرية ، نجد الجابرى يقوم بمحاولة جسورة لقراءة التراث العربى الإسلامى وفق منهجية تحليل الخطاب التى ذاعت فى فرنسا على يد ميشيل فوكو وغيره من الباحثين كما ذكرنا من قبل .

ومن هنا أهمية أن نقف قليلاً لنقيم محاولة الجابرى . اول ما بلغت النظر أن الجابرى يعتبر أن تحليل العقل العربى تأخر فى الفكر العربى مائة سنة على الأقل ! ذلك أن نقد العقل كما يقول فى تقديم « تكوين العقل العربى » جزء أساسى وأولى من كل مشروع للنهضة . ويتساءل : وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض ، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه ؟

غير أن العقل العربى - فى رأى الجابرى - قرأ قراءات إستشراقية أو سلفية أو قومية أو يسارية توجهها نماذج سابقة ، أو شواغل أيديولوجية ظرفية جامحة ، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن تكتشفه .

ولكن ما هو العقل العربى ؟

العقل العربى عند الجابرى - هو جملة المبادئ والقواعد التى تقدمها الثقافة العربية للمتميزين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ، أو لنقل : نقرضها عليهم كنظام معرفى ، (الجابرى ، ج ١ ، ص ١٥) .

ومصطلح النظام المعرفى Epistémé - الذى يستميره الجابرى من ميشيل فوكو وإن كان قد يعطيه معانى مختلفة - يعنى :

« جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطى للمعرفة فى فترة تاريخية ما بنيتها اللا شعورية » أو بعبارة مختصرة : النظام المعرفى فى ثقافة ما هو بنيتها اللا شعورية .

وينسب عمل الجابرى أساساً على اكتشاف وتحليل الأنظمة المعرفية الأساسية التى قامت عليها الثقافة العربية الإسلامية وهى على الترتيب التالى :

النظام المعرفى البينى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين كنصوص) (علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة) .

والنظام المعرفى العرفى الذى يؤسس قطاع اللا محقول فى الثقافة العربية الإسلامية ،

أو ما يطلق عليه الجابري العقل المستقل (طريق الإلهام والكشف) .
وأخيراً النظام المعرفي للبرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلم العقلي : (الأرسطية
خاصة) .

(البرهان في العربية هو الحجة الفاصلة البينة) .
وفي ضوء ذلك كله بشخص الجابري أزمة المجتمع العربي على أساس أنها ناجمة عن
تفكك هذه النظم الثلاثة واختلاط مفاهيمها وتداخلها .

وهذا التداخل يسميه « التداخل التلقيني » ويقصد به التداخل بين بنيات لا بوصفها بنيات
مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة إلى ذلك ، بل
بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكك عند أول محاولة .

ومن هنا فالخروج من الأزمة لا يمكن أن يتم إلا عبر عملية إعادة تأسيس للنظم المعرفية
في الثقافة العربية الإسلامية ، أو الحاجة - بعبارات الجابري - إلى عصر تدوين جديد .

إن الجابري يختم كتابه الهام بتشخيص الساحة الثقافية الراهنة من خلال الكشف عن
تجليات العقل العربي المعاصر ، وهو يجدها ساحة غريبة لأن القضايا الفكرية والسياسية
والفلسفية والدينية التي تطرح للإستهلاك « والنقاش » قضايا غير معاصرة لنا : « إنها إما قضايا
فكر الماضي تجتر اجتراءاً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء ، أولئك
الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطانه الظاهرة منها والخفية ،
السياسية والأيدولوجية .. وأما قضايا فكر الغرب تجتر هي الأخرى اجتراءاً ، بعد أن قطعت
من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشردة وأحياناً لقيطة تنفخر إلى الكلال الذي يعطيها
معناها ، وليس هذا الكلال شيئاً آخر غير تراث الغرب نفسه ... ومن هنا كانت الساحة الثقافية
العربية الراهنة ساحة فكر مغترب .. » (الجابري ، ج ٢ ، ص ٥٧٢) .

الشكل المطروح ليس هو ماذا تأخذ وماذا نترك من التراث ، بل كيف ينبغي أن نفهم
التراث ؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير ، من أجل النهوض ؟

هكذا تحدث محمد عابد الجابري . وإذا كان صحيحاً أن محاولته الجسورة المبدعة
ساعدتنا كثيراً على كيف نفهم التراث ، غير أنها لم تستطع الإجابة على السؤال - المشكلة :
من أين وكيف يمكن أن نبدأ التغيير من أجل النهوض .

٣ - المجتمع العربي باعتباره بنية اجتماعية قسمة :

لعل الإنتقادات التي يوجهها المفكر الفلسطيني الدكتور هشام شرابي الأستاذ بجامعة
جورج تاون للمجتمع العربي ، وهو بصدد تشخيص أزمته ، أن تكون أكثر الإنتقادات شمولاً
وحدة في نفس الوقت . وهذه الإنتقادات تستمد أهميتها التقصوى من كونها تصدر عن نظرية
متكاملة لتوصيف المجتمع العربي وتحديد مظاهر أزمته ، والبحث عن الحلول .

نجد هذه النظرية فى كتاب هشام شرابى الأخير « البنية البطريركية : بحث فى المجتمع العربى المعاصر » الصادر عن دار الطليعة فى بيروت عام ١٩٨٧ .

ومما هو جدير بالذكر أن الكتاب فى طبعته العربية هو ترجمة عن الكتاب الذى ألف أصلاً باللغة الإنجليزية وكان له عنوان مختلف :

« البطريركية المحدثة : نظرية فى التغير الاجتماعى المشوه ، ولعل العنوان الإنجليزى الأصلى أصدق دلالة على إتجاه المؤلف .

يستفيد هشام شرابى فى منهجيته ومصطلحه بمدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وبمنهج التفكير عند دريدا وغيره من المفكرين المعاصرين أصحاب الفوحات النظرية والمنهجية الجديدة ، وإن كان يطبقها بطريقة إبداعية .

قد تختلف معه هنا أو هناك ، غير أنه فى الحقيقة يطرح على العقل العربى المعاصر أسئلة ومشكلات هامة تحتاج إلى تأمل طويل .

للمجتمع البطريركى الحديث عند هشام شرابى مقولة تحليلية ونوع أو نموذج مجرد ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة فى نفس الوقت .

وهو يشير إلى شكل عام من المجتمع التقليدى الذى تأثر بالحدثة .

والمجتمع عنده يشمل البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية) .

والمجتمع التقليدى الحديث يمد فى الواقع ناتجاً من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة ، وذلك لأن عملية التحديث وفقاً لمعطيات المجتمع البطريركى لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية . وعلاقات التبعية تؤدى حتماً لا إلى الحدثة ، بل إلى مجتمع بطريركى ، ملقح بالحدثة ، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعاً من الحدثة المعكوسة .

وقد تعقب هشام شرابى التكوين الاجتماعى للنظام البطريركى الحديث وعلاقته الاجتماعية وأصوله التاريخية وشكله فى عصر الإمبريالية . ونقع فى عرضنا الوجيز لأفكار هشام شرابى بالتركيز على « الخطاب البطريركى الحديث » أو ما يطلق عليه شرابى المقال البطريركى الحديث ، وإن كنا نفضل كلمة الخطاب على كلمة المقال لشيوعها الآن فى الأدبيات العربية .

يقرر هشام شرابى أن النظم العربية القائمة تحتكر الكلام ، باعتباره شرطاً للإستقرار والإستمرار . ومن هنا الدور الذى يقوم به ما يسميه الكلام اللاحوارى (المونولوج) فى جميع أشكال الخطاب البطريركى الحديث يظهر نمط الخطاب اللاحوارى فى ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم . غير أن النمط اللاحوارى موجود فى صلب الخطاب ذاته ، بمعنى أنه ليس ناجماً عن القوة أو السلطة وحدها ، بل أيضاً عن اللغة ذاتها لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار .

وخطورة الخطاب اللاحوارى حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة ،

ونذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع . فجميع أنواع الكلام اللا حوارى تستبعد ، بالصاحح على نيل الموافقة ، أى خلاف فى رأى أو أى تساؤل أو تحفظ أو تعديل . وبناء على ذلك لا يظهر فى الكلام أو الكتابة على النمط اللا حوارى أى شك أو تردد . فالحقيقة التى تؤكد فى الخطاب اللا حوارى هى الحقيقة المطلقة المرتكزة أولاً أو أخيراً على الوحى أو على الخيال الاجتماعى .

وغنى عن البيان أن ميادة الخطاب اللا حوارى فى المجتمع يعنى نقياً لخطاب الآخر . فالحوار يعنى على العكس أنه ليس هناك خطاب نهائى ، على أساس أن حرية التماؤل وحدها هى التى تؤدى إلى المعرفة الحق . فالحقيقة ليست من فعل السلطة بل هى نتيجة بحث ونقد وانفاق فى الرأى والنظر .

ومن الممكن التعبير عن الخطاب اللا حوارى بأشكال مختلفة تبعاً لإطاره المحيط . فصاحب الخطاب المهيمن هو الأب فى الأسرة ، والمعلم فى المدرسة ، والشيخ فى الجماعة الدينية أو القبيلة ، والحاكم فى المجتمع بصورة عامة . ولا يستمد هذا الخطاب معناه المدرك مما يقوله الفرد ، بل من بنية الكلام ذاتها . ومع أنها بنية تنتج أيضاً أشكالاً من المعارضة يتم بها خطاب المجتمع البطركى الحديث ، أى الثثرة والاعتباط وسرد الروايات والإلتزام بالصمت (لأن المناقشة أو المعارضة فى أطر كهذه لا يمكن القيام بها لا بشكل سرى أو بعيداً عن سمع السلطة) .

وبرى هشام شرابى أن الخطاب البطركى الحديث قد عبر عن نفسه فى السنوات المائة الأخيرة بلغات ثلاث لكل منها مفرداتها ومفهوماتها الخاصة ، وترتكز كل منها على عالم مختلف أو ثقافة مختلفة دون أن يكون الترابط بينها متجسماً هناك :

أولاً : عالم الريف (فلاحون وقبائل) وثقافته .

ثانياً : عالم وثقافة يميزان البرولينتاريا الحضارية والبورجوازية الصغيرة اللتين تشكلان من حيث اللغة والبيئة الثقافية ، امتداداً للريف ، مع أنهما قد أصبحتا مختلفتين عنه .

ثالثاً : عالم وثقافة يميزان البورجوازية الوسطى والعليا ، أى مجتمع الرفاهية والثروة والثقافة التخريبية أو الرفيعة .

هذه فكرة عامة عن تصور هشام شرابى لوظيفة الخطاب وأنواعه المختلفة فى المجتمع البطركى فى المجتمع العربى الذى يعتبره مجتمعاً بطركياً حديثاً وهو يقسم مراحل تطوره إلى أربع مراحل :

المرحلة العثمانية : الحركة الإصلاحية والحركة العلمانية الإصلاح الإسلامى ، (١٨٨٠ - ١٩١٨) العلم ، والديمقراطية .

المرحلة الأوروبية : القومية ، الحركة الإسلامية ، الإشتراكية الليبرالية ، الوحدة العربية ، (١٩١٨ - ١٩٤٥) الإحياء الإسلامى ، النظرية الإشتراكية .

مرحلة الإستقلال : نظم الدول المتعددة ، التطور الرأسمالي ، التطور
(١٩٤٠ - ١٩٨٠) غير الرأسمالي ، القومية ، الإثنوكراتية ، الإسلام .

مرحلة ما بعد الإستقلال : الحركة الأصولية السياسية ، الحركة النقدية العلمانية .
١٩٨٠ .

إذا كانت هذه هي سمات المجتمع البطرركي الحديث ببنيته القسمية ، أليس هناك مجال
للأمل في تغيير يلحق به ، وكيف ؟

للإجابة على هذا السؤال برصد هشام شرابي ما يطلق عليها الحركة النقدية الجديدة التي
يعتبر كتاباتها تشكل أول عملية نقد جدية للنظام البطرركي الحديث ولثقافته . وقد استوحت هذه
الكتابات المركزة على طرق العلوم الإنسانية ، في التحليل ثلاثة اتجاهات أساسية :

— الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية المتجول - أمريكية .

— الماركسية الغربية .

— النظرية البنوية وما بعدها في فرنسا .

وتهدد الحركة النقدية الجديدة بوصفها قراءة مناهضة للنص البطرركي الحديث بتقويض
مفاهيم الخطاب السلطوي المسيطر وأساليبه وقيمه ومسلّماته وذلك على عدة مستويات :

— على المستوى اللغوي ومستوى التأويل والمستوى الاجتماعي ومستوى الفكر والعمل .

وأهم ما أنجزته هذه الحركة هو نفاذها إلى ميادين لم يكن يفكر فيها مثل السلطة وقضية
المرأة وسيطرة النص الديني .

غير أن شرابي في تقييمه النهائي للنقاد العرب الجدد لا يعتبرهم سوى نقاد منهجيين أكثر
منهم أصحاب نظريات أصيلة .

فحتى الآن هم مستقرون في عملية نقد المجتمع ، ولم تظهر لهم بعد نظرية أصيلة
وجديدة .

وبعد ما يستعرض شرابي الأزمة العربية من الثلاثين سنة الأخيرة ويحدد أصولها يصل
إلى نتيجة نهائية حين يطرح سؤاله الأخير :

كيف يمكننا العمل في الواقع اليومي ؟ هل يمكننا مثلاً تحويل العلاقة بين الدولة ومواطنيها
من علاقة مبنية على العنف إلى علاقة مبنية على القانون ؟

الجواب العملي : بالطرق القانونية لوسائل يدعمها الشعب .

ويصدر في ذلك عن مبدأ هو أن وسائل النضال تتغير بتغير شروطه .

إن طريق التجدد في زاوية النموذج الديمقراطي الراديكالي ، الذي يبناه شرابي يقتضي
اتباع طريقة مزدوجة : نقدية نضالية في أن واحد .

— فهي نقديّة في الأشكال والمواقف التي لتخفيها الحركة النقديّة الجنريّة .
— وهي نصليّة على نمط هوراي لا عني تتخذ في العصيان المدني شكلاً أساسياً من أشكال
النفي والرفض والمجابهة .

بالرغم مما يقدّره شرابي من منهجية التغيير في المجتمع العربي ، إلا أنه - في كلمة
ختامية يقيّم من المفكر الماركسي الإيطالي المعروف جرامشي قوله :
« إن تشاؤم العقل لا يقاومه إلا تفاؤل الإرادة » .

وهكذا من خلال استعراض أفكار محمد أركون ، ومحمد عابد الجابري ، وهشام شرابي
نكون قد عرضنا لأبرز المداخل في الفكر العربي المعاصر التي حاولت تشخيص الأزمة .
يبقى أن ننقل إلى عرض لصور المستقبل العربي التي تتخذ من الأزمة الراهنة منطلقاً
لها .

ثالثاً : صور المستقبل العربي

أصبحت البحوث المستقبلية في السنوات الأخيرة مثار اهتمام عديد من الباحثين في الشرق
والغرب . وهو ميدان زاخر بالخلافات الأيديولوجية بين علم مستقبل ماركسي وعلم مستقبل
بورجوازي ، وبالتمايزات المنهجية التي تبدو في المناهج والأساليب المستخدمة .

ومن بين الأساليب المستخدمة ما يطلق عليه صياغة السيناريوهات السياسية . التي تقوم
عادة على تحديد نقطة بداية ، يبدأ منها صياغة عدة سيناريوهات مستقبلية بشروط محددة .

ولن ندخل هنا في صميم المناقشات المنهجية في هذا الموضوع ، ولكننا منفتح باستعراض
وتحليل صورتين للمستقبل العربي أحدهما رسمت من خارج الوطن العربي وصاغها
مايكل هدمسون مدير مركز الدراسات العربية بجامعة جورج تاون الأمريكية ، والثانية صاغها
فريق بحث عربي تشكل في إطار مركز دراسات الوحدة العربية ، أنجز مجموعة دراسات هامة
بعنوان « إستشراف المستقبل العربي » .

١ - صورة مستقبلية من خارج الوطن العربي :

قدم مايكل هدمسون بحثه في إطار مؤتمر علمي كبير شارك فيه مجموعة كبيرة من
الباحثين العرب والأجانب ، وكان عنوان بحثه « الدولة والمجتمع والشرعية ، دراسة عن
المأمولات السياسية العربية في التسعينات » . وقد نشرت أعمال المؤتمر في كتاب بالإنجليزية
وترجم إلى العربية بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « العقد العربي القادم ،
المستقبلات البديلة ، بيروت ، ١٩٨٦ » .

يصوغ مايكل هدمسون ثلاثة سيناريوهات :

الأول منها استمرار الوضع الراهن القائم .

الثاني يمثل حقبة اضطراب من علاماتها نهاية السيطرة المطلوبة للشديدة وانهايار النظام .

الثالث : يشمل في تطوير أنظمة سياسية أكثر شرعية تتميز بحكومة أشد تسلسلاً ، وبمشاركة شعبية أكبر دلالة ، وبكفاءة أعظم وهذا السيناريو الثالث قد يشمل على صيغ بنوية وأيديولوجية متنوعة في الأقطار المختلفة : الليبرالية التعددية ، أو الملكية الدستورية ، أو الاشتراكية ذات الحزب الواحد ، أو النقابية الوطنية ، أو الإسلامية .

وأياً كانت الصيغة ، فإن الصمة المتميزة لمعطيات السيناريو الثالث ستكون الدولة التي يحظى حكامها بتأييد عناصر مجتمعية عريضة ، وتملك مؤسساتها القدرة على النقل المنظم للمسلطة ، وإقامة الاتفاق الجماعي في الرأي ، وتنظيم الصراع في مجتمعات التسعينات العربية المجزأة .

السيناريو الأول : الوضع الراهن :

« يبدو أن نمو الدولة ، ونمو قدراتها على التحكم ، مع أواسط الثمانينات ، قد سبق التغيرات المجتمعية التي تتولد عنها المطالب السياسية ، في كل من البلدان العربية الكبيرة والصغيرة على حد سواء » .

ومن المنظور الطبقي فإن العنصر المسيطر أي البورجوازية ، منقسم على نفسه وأضعف من أن يتحكم في الدولة ككلية وأن يفرض مصالحه الضعيفة ، بينما العناصر المسودة ، أي فقراء الحضر والريف ، أكثر تشبثاً من أن تمثل تحدياً حقيقياً .

« .. ويبدو أن تركيبة حكيمه من أنشطة المعارضة ، المنجحة ، ومن الوجود الأمني القوي ، قد تكون كافية لأن تسمح للحكام أن يخرجوا سالمين من الجو السياسي العاصف » .

السيناريو الثاني : حقبة الاضطراب :

الفرضية الأساسية هنا « أن الدولة قد تكون أكبر ولكن ليس بالضرورة أقوى . وهو يعنى الشك فيما إذا كانت الدولة تطور سلطتها الأخلاقية في تئادل مع تعزيرها لتكنولوجيا السيطرة .

وتتمثل الصيغة الأساسية لسيناريو « حقبة الاضطراب » في فشل الدولة في أن تكتسب الشرعية في نظر المجتمع .

وإذا ما أصبح سيناريو « حقبة الاضطراب » مميزاً للمساومات العربية في التسعينات ، فهناك أنماط متنوعة تتراوح فيما بين الحكومة شبه المستقرة وبين الفوضى .

وهذه الأنماط الخمسة :

— بيروقراطية سلطوية .

- سلطوية شعبية : (خلق شعبية جماهيرية من خلال أيدولوجية تعبئة وقد بضفى الإسلام السياسى بصورة أو أخرى صيغة شرعية على أنظمة سلطوية - شعبية خلال السنوات القادمة) .
- الحرس الإمبراطورى : (حكم تتوالى عليه زمر عسكرية يتوالى كل منها على السلطة بقوة السلاح) .
- الفوضى الشاملة : (نموذج لبنان) .

السيناريو الثالث : حقبة الشرعية :

تغيرات سياسية جوهرية وظهور حكومة تركز على قاعدة اجتماعية عريضة وتسمو على المصالح الطبقية الخاصة . بعبارة أخرى تكون هناك أولوية للسياسة وسيكون لها استقلالها الجزئى .

والسؤال هو ما الذى يدعم سيناريو الأمر الراهن ؟

خمس توجهات ثلاثة منها داخلية تتعلق بالمجتمع العربى ، والآخران خارجيان .

التوجهات الداخلية :

- ١ - النمو المتواصل لمنظمات أمن الدولة .
- ٢ - الرغبة المتزايدة فى نظام مستقر تقوده نخبة ديمقراطية ذات فعالية متزايدة وغير مقيدة بالإعتبارات المحلية .
- ٣ - الضعف التنظيمى والعقائدى لمجموعات المعارضة .

التوجهات الخارجية :

- ٤ - توازن القوى على المستويين الإقليمى والدولى .
- ٥ - النظام الإقتصادى العالمى الذى يضمن الأمن للتخب العربية ، ويضع فى الوقت نفسه القيود على إتخاذها للقرار السياسى .

٥ . ومن ناحية أخرى ما هى عوامل التغيير ؟

ثمانية توجهات ثلاثة منها منشؤها لاجتماعى أو خارجى وهى :

- ١ - إنخفاض عائدات النفط .
- ٢ - تكاثر عناصر التغيير الاجتماعى المرجحة .
- ٣ - إعتبارات إسقاط المشروع عن الرابطة الأمريكية .

وتنشأ التوجهات الخمسة الأخرى عن النظام السياسي المحلي وتضم :

- ٤ - ضعف القيادة وعدم كفاءة صنع السياسات .
- ٥ - عدم كفاية المشاركة السياسية .
- ٦ - الضعف المحتمل للسيطرة على أجهزة الأمن البيروقراطية .
- ٧ - بدء حدوث تطور تكنولوجي في جانب الممارسة .
- ٨ - الاحياء المقاتلى .

والسؤال الأخير هنا هل عوامل التغيير ستؤدى إلى السيناريو الثانى (حقبة الاضطراب) أم إلى السيناريو الثالث حقبة شرعية ؟ سؤال يصعب الإجابة عليه .

ونوجز تعليقنا على هذه الصورة المستقبلية المرسومة من خارج الوطن العربى بأنها تقوم أساساً على فكرة انفتاح النمق السلطوى المغلق للنظام السياسى الراهن نحو نمق أكثر انفتاحاً ، يتوقف على السلوك السياسى للنخب الحاكمة والمعارضة ما إذا كان سينتج إلى الاضطراب أم إلى الشرعية .

٢ - صورة مستقبلية من داخل الوطن العربى :

نتيجة تأثر فريق استشراف مستقبل الوطن العربى بالتوجهات الأيديولوجية لمركز دراسات الوحدة العربية الذى أشرف على الموضوع ، وتركيزه على الوحدة العربية باعتبارها الحلم والهدف ، تمت صياغة السيناريوهات على أساس مدى اقترابها أو ابتعادها عن الوحدة العربية .

السيناريو الأول : استمرار الوضع الراهن ، والذى يركز فيه أساساً على سلبيات الدولة القطرية .

السيناريو الثانى: ضرب من ضروب التضييق والتعاون بين الدول العربية .

السيناريو الثالث: الوحدة بين الدول العربية .

ويلاحظ أن هذه الصورة المستقبلية المرسومة من داخل الوطن العربى أكثر ابتعاداً عن الواقع العربى وتطوراته المحتملة ، نتيجة وقوعها فى أسر حلم القومية العربية الذى أثر على مسار المشروع البحثى كله ، فى حين أن الصورة التى رسمها من بعيد مايكل هيمسون نمد - فى نظرنا - أقرب اقتراباً من الواقع العربى ، وأكثر منهجية ودقة فى فهم التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التى يمور بها للمجتمع العربى فى الوقت الراهن .

خاتمة

فى رأى عديد من المثقفين والباحثين العرب أن استمرار الأزمة دليل على عدم وجود البديل أو ضعفه . ولا يقصدون هنا بالبديل ، السياسى منه . وإنما يقصدون المشروع الاجتماعى الثقافى والسياسى الذى سبق للنهضة العربية أن شهدت نماذج سابقة له .

وهذا المشروع الشامل هو ما يشار إليه الآن بمصطلح أصبح دائماً هو : المشروع الحضارى .

١ . تعريف المشروع الحضارى :

وبالرغم من ذبوع المفهوم إلا أنه لم تجر حتى الآن محاولة محددة لتعريفه ، مع الأهمية القصوى لذلك . وباعتبارنا من أنصار هذا التصير ، ومن الداعين لمشروع حضارى جديد ، فقد اهتمنا بتعريفه تعريفاً دقيقاً فى ضوء مراجعة شاملة للأدبيات السياسية فى الموضوع . وتعريفنا للمشروع الحضارى أنه :

« تصور لإعادة صياغة مجتمع ما ، فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبحيث يجد هذا التصور طريقه إلى التطبيق . وفى إطاره يتم بناء الفرد وفق نسق عقائدى معين ، كما تتم إعادة صياغة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بما يحقق النظرة الجديدة للعالم التى يتبنّاها المشروع » .

والمشروع الحضارى - بحسب هذا التعريف - لا بد أن يمثل استمراراً من ناحية وانقطاعاً من ناحية أخرى مع التصورات القديمة عن السياسة والمجتمع . ويمكن القول أن نجاح المشروع يتوقف على قدرته فى تثبيت وترسيخ القيم الجديدة من خلال ممارسات سياسية واجتماعية وثقافية ، تقوم أساساً على المشاركة الشعبية ، وفى إطار إشباع الحاجات المادية والروحية الأساسية للجماهير العربية .

٢ . نظرة نقدية موجزة على المشاريع الحضارية المطروحة :

فى ضوء تعريفنا للمشروع الحضارى يمكن القول أن لدينا فى الوقت الراهن أربعة مشاريع حضارية مطروحة هى : المشروع القومى والماركسى والليبرالى والإسلامى .

وإذا كان المقام لا يتسع للإفاضة فى تحليل كل مشروع بصورة نقدية لبيان سلبياته وإيجابياته ، فإننا نقتع بالتركيز على سلبيات كل مشروع ، لأننا نتطلع من فكرة رئيسية مفادها أن المشاريع المطروحة تقصر عن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العربية ، نظراً لجمودها ، وعجزها عن الإبداع والتجديد الذاتى ، الذى كان من شأنه أن يجعلها أكثر مواكبة لروح العصر ، وأفضل تكيفاً مع المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية .

وفى تقديرنا أن ما يعيب المشروع القومى هو إنكار رموز الدولة القطرية وإيجابياتها وتجاهل الخصوصيات الثقافية فى بلاد الوطن العربى والتركيز على تحقيق الوحدة من خلال النخبة ، وعدم حل التناقض النظرى والعملى بين العربية والإسلام .

أما المشروع الماركسي فيعييه الاتعزال التام عن الجماهير وعدم القدرة على التجدد
الفكرى والعجز فى التعامل مع الظاهرة الدينية .

وإذا نظرنا للمشروع الليبرالى نجد أنه يتبنى مفاهيم القرن التاسع عشر وبداية القرن
العشرين الليبرالية ولا يلتفت إلى النظرية الليبرالية الجديدة فى العالم الرأسمالى ذاته ، وهو من
ناحية أخرى يتجاهل بعد العدالة الاجتماعية .

ونصل أخيراً إلى المشروع الإسلامى فنجد أنه يتسم بغموض الشعرات وغياب البرامج
الخاصة بالمساكنات الاقتصادية والاجتماعية ، وهو يفتقر القدرة على الحوار مع التيارات
الميسامية الأخرى .

وإذا طرحنا على أنفسنا السؤال : هل ستمنم هذه الأيديولوجيات بصورة أو بأخرى فى
المستقبل ؟

يجيب محمد عابد الجابرى على ذلك بالإيجاب حين يقرر فى مقال له أن هذه التيارات
ستقود المرحلة المقبلة ... فنحن نعتقد أن نواجد التيارات الأربعة المذكورة (القومية والليبرالية
والماركسية والسلفية) على الساحة العربية سيظل قائماً لمدى طويل ، وأن تداولها الهيمنة فى
هذه الساحة سيمتد لمدى أجيال (الجابرى ، إعادة البناء ، اليوم السابع ، العدد ٢١٢ - ٣٠
مايو ١٩٨٨ ، ص ٤٦) .

ونحن نختلف مع الجابرى فى توقعاته . فى تقديرنا أنه ليس هناك مستقبل للماركسية فى
العالم العربى اللهم إلا إذا تجددت ، وفى هذه الحالة سيقى دورها محصوراً فى تدعيم المنهج
العلمى فى تحليل المجتمع .

ويبقى الأمل مفتوحاً أمام تأليف حى وخلق لمشروع حضارى قومى جديد عناصره
الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية واعتبارها رافداً أساسياً لتطوير المجتمع وإثراء الشخصية
الإنسانية ، والعدالة الاجتماعية التى تضمن الحد الأدنى لمعادلة توزيع الثروة كل ذلك فى إطار
أوسع مدى من الحرية للوطن والمواطن على السواء .

الفصل الرابع

الاستراتيجية العربية والوعى التاريخي

مهما كان من شمول التعريف الذى ننبأه للاستراتيجية ، والذى لا يقع بالتركيز على الجوانب العسكرية ، وإنما يتسع ليشمل الجوانب الاقتصادية والميادية والاجتماعية والثقافية والنفسية^(١) ، فإنه سيظل ناقصاً ، ما لم يكتمل بإضافة بعد أساسي له ، وهو الوعى التاريخي .

والوعى التاريخي - فى واحد من تعريفاته الدقيقة - هو : البنية الكلية لمختلف الأشكال التى نشأت تلقائياً ، كالرواية والحكاية والأسطورة ، أو تلك التى أبدعها العلم ، والتى عن طريقها يمس المجتمع ماضيه ، من خلال إعادة إنتاج الأحداث وتقييمها . أو بعبارة أخرى ، التى من خلالها يعيد المجتمع إنتاج حركته عبر الزمان^(٢) .

وما أشد حاجتنا هذه الأيام التى يمر بها النضال العربى الفلسطينى ضد الاحتلال الإسرائيلى فى الضفة الغربية وغزة فى مرحلة حاسمة إلى أن نستعيد وعينا التاريخي .

إن الإنتفاضة للفلسطينية ، والتى هى ثورة شعبية ، بكل ما تحمله كلمة الثورة من معنى^(٣) ، ليست مقطوعة الصلة بالتراث العربى النضالى فى العصر الحديث ، بل هى حلقة فى سلسلة ممتدة من الهبات والإنتفاضات وحروب التحرير الشعبية التى اندلعت فى العالم العربى ضد الإستعمار الأجنبى بكل صوره وأشكاله ، ما كان منه مجرد احتلال عسكري ، أو ما كان استعماراً إستيطنائياً كالإستعمار الإستيطاني الفرنسى فى الجزائر ، والإستعمار الإستيطاني الصهيونى فى فلسطين .

وليس هناك من شك فى أن الصدمة الحضارية البالغة العنف التى أصابت المجتمع المصرى العربى حين انتصر الفرنسيون على جيش المماليك فى حملة نابليون المعروفة ، كانت بداية - ولعلها كانت مواصلة - لنهضة شاملة فى الوطن العربى ، كان هدفها سد الفجوة العميقة بين التخلف المائد والتقدم الأوربي . وهذه النهضة التفتت منذ وقت مبكر إلى أهمية تحديث التكنولوجيا العسكرية ، ليس فقط من خلال استيراد السلاح من مختلف مملاته ومصادره فى أوروبا ، ولكن بإتخاذ الطريق الأصعب ، وهو إقامة مصانع وطنية لإنتاج السلاح ، وهو درس قديم ، علينا أن نستعيده ، إذا شئنا أن نمتلك إرادتنا السياسية .

لقد وضع العرب أمام أعينهم - كمشروع مضطهدة - منذ الربع الأخير من القرن الماضى مهمة التحرير القومى . وتحولت الإنتفاضة المضوية الطارئة التى قاموا بها ضد مظالم الأتراك إلى نضال واع ، من أجل الحرية والاستقلال^(٤) . وقد اتخذت حركة التحرير القومى فى

مختلف البلاد العربية أشكالاً مختلفة تحدت بحسب الظروف الخاصة بكل بلد ، ووفقاً لنوع الهيمنة الأجنبية التي فرضت عليها ويقرر الباحث الفرنسي المعروف جاك بيرك في هذا الصدد أنه لا بد من بحث كل ما جرى في الوطن العربي من مشرقه إلى مغربه حتى تكتمل صورة النضال العربي ضد الإستعمار الأجنبي^(٥) . وما يشير إليه جاك بيرك يمثل في الواقع ضرورة علمية حتى لا نغف أسرى التواريخ الجزئية القطرية ، التي مهما بالغت في التفاصيل ، فلها - بحكم جزئيتها - لا يمكن أن تكتسب ملامحها الحقيقية ، إلا في ضوء تلاحمها مع معارك النضال في مختلف البلاد العربية .

ومن هنا أهمية إبراز التاريخ القومي العربي العام ، والذي ينبغي أن يركز على المكان والزمان ، ليس ذلك فقط بل عليه أن يستظهر الخبرات المشتركة ، والأثر التاريخي للمعارك النضالية في بلد عربي ما على الوعي السياسي والمهارات الكفاحية في بلاد عربية أخرى . إن الذاكرة السياسية للشعب تتشكل عادة من طبقات فوق طبقات ، تحفل بالأحداث والتكريرات والخبرات وسير الأبطال والقادة الوطنيين^(٦) . وإذا كانت جذوة النضال قد تنخب في مرحلة تاريخية ما - نتيجة عوامل تاريخية معقدة داخلية أو خارجية - فلها سرعان ما تتلجج من جديد ، مزودة بلهب المعارك الماضية ضد الأجنبي الممتنع ، مستفيدة من عبر العثرات والهزائم ، مسلحة بذكريات المواجهات والانتصارات . في تاريخ الشعب المصري الحديث هناك سلسلة لا تنقطع بين ثورة عرابي وثورة ١٩١٩ وثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التي ورثت وطورت خبرات الشعب النضالية .

وفي تاريخ الشعب الجزائري هناك رابطة وثيقة بين النضال الوطني الذي قاده الأمير عبد القادر الجزائري وثورة ١٩٥٤ ، وفي تاريخ الشعب المغربي يبرز الأمير عبد الكريم الخطابي قائد ثورة الريف المجيدة ، وفي تاريخ الشعب الليبي يبرز اسم البطل عمر المختار . كل هذه أمثلة على الدور الحاسم الذي تلعبه الذاكرة السياسية في انكاء الوعي التاريخي ، وفي ربط الماضي بالحاضر .

لقد كان العرب هم رواد حرب التحرير الشعبية في العصر الحديث . وهذا الحكم أجمع عليه المؤرخون الأجانب الذين أروا لنضال الشعب العربي ضد الإستعمار الأجنبي .

يقرر المؤرخ المورخي لومسكي في كتابه المعروف « التاريخ الحديث للبلاد العربية »^(٧) إن فرنسا لم تستطع أن تستعمر الجزائر إلا بعد أربعين عاماً من الحرب النعوية والتي ارتكبت فيها من الفضائل ضد الشعب الجزائري ما لا سابق له ، وذلك بسبب النضال البطولي لحرب التحرير التي شنتها القبائل الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر . ويبرز « لومسكي » الانتصارات التي حققها ضد الجيش الفرنسي ، لأنه - كما يقرر - استخدم التكتيكات الكلاسيكية لحرب المصالحات . لقد كان الأمير عبد القادر واعياً تملأً بنظرية وأساليب حرب التحرير الشعبية ، ويظهر ذلك في رسالة بحث بها إلى مارشال فرنسي قرر فيها بالنص ، حين يهاجم جيشكم ، فلننا نمنسحب . ثم منجبره على الانسحاب وحينئذ نعود نحن . ومنحارب حين نقرر ضرورة ذلك . وأنت تعلم أننا لسنا جبناء ، ولكننا لسنا مناجاً لكي نعرض أنفسنا لهزيمة يوقعها بنا جيشكم . أننا منجهد جيشكم ، ومنمزه قطعة قطعة ، وسيتولى مناخ بلادنا القضاء عليه بعد ذلك كلية »^(٨) .

من خلال استخدام وتطبيق مبادئ حرب التحرير الشعبية استطاع الأمير عبد القادر أن يواصل النضال ضد الإستعمار الفرنسي سنوات طويلة .

وعلى نص الدرب النضالي ، قاد عبد الكريم الخطابي الثورة ضد القوات الأسبانية والفرنسية ، وأنزل بهما خسائر فادحة هزت الدوائر الأوربية ، والتي تساعلت كيف يمكن لمجموعة قبائل مسلحة تسليحاً بدائياً أن تمسح القوات الأسبانية والفرنسية ؟

لقد تكشفت حقائق متعددة عن حرب الريف في الندوة الدولية للدراسات التاريخية والموسولوجية والتي انعقدت في الفترة من ١٨ - ٢٠ يناير عام ١٩٧٢ ، وشارك فيها مجموعة من أبرز المؤرخين الفرنسيين والعرب ، وكان موضوعها « عبد الكريم وجمهورية الريف » (شارك فيها جاك بيرك وشارل أندريه جوليان ، ومهدى العلوي ، وعبد الله العروى ومحمد أنيس وآخرون^(٩) .

في هذه الندوة الهامة ، التي تبرز وجهاً مضيئاً للنضال العربي ضد الإستعمار قرر أكثر من باحث فرنسي وعربي ، أن حرب التحرير الشعبية التي قادها الأمير عبد الكريم الخطابي بكل ما حظت به من دروس وتجارب ، ألهمت - ماوتس تونج وهوشي منه ، في حرب التحرير الشعبية الصينية والثيتنامية .

يقرر المؤرخ المصري المعروف محمد أنيس في بحثه الذي قدمه للندوة بعنوان « عبد الكريم ومصر » ، وأود أن أشير إلى أن إحدى نشرات منظمة التحرير قد نشرت تغطية لمقابلة بين ماوتس تونج ووفد من فتح تمت سنة ١٩٧١ . وقد قال ماو خلال هذه المقابلة : « رفاقي الأعزاء ، جلتم تريدون أن أحتكم عن حرب التحرير الشعبية ، في حين أنه يوجد في تاريخكم القريب عبد الكريم الخطابي ، الذي هو أحد المصادر الأساسية التي تعلمت منها حرب التحرير الشعبية »^(١٠) . وفي نفس الندوة يبدأ المؤرخ الفرنسي فسان مونتاى بحثه « الحروب الثورية » بقوله « ان عبد الكريم هو كما قال هوشي عنه « بطل وطني ، ورائد للحرب الشعبية »^(١١) .

ومن المعروف أن عبد الكريم الخطابي أقام بمصر فترة من الزمان بعد أن نزل في بورسعيد من الباهرة التي كانت نقله من المنفى . ويذكر يوسف رومي في شهادته التي قدمها للندوة^(١٢) ، واقعة بالغة الأهمية تدل على مصداق ما نكرناه ، حين قرر أنه زار الخطابي في القاهرة فوجده « في غاية الإثقال والضعف ، فقد أخبرني بأنه تعلم رسالة من هوشي منه يشككي فيها هذا الأخير من وجود جنود مراكشيين يقتلون الفيتناميين في صفوف الجيش الفرنسي ، وهو يعلته على ذلك ويمير عن أملة بالتدخل ووضع حد لهذا الأمر » . ويضيف يوسف رومي في شهادته : « لقد فكر عبد الكريم بتوجيه نداء للجنود المراكشيين يدعوهم فيه إلى رفض الذهاب إلى فيتنام » أما أولئك الذين سبق ذلهم فقد دعاهم النداء إلى الفرار من صفوف الجيش الفرنسي والإلتحاق بثوار حرب المصالبات الفيتناميين ريثما تنفتح جبهة مقاتلة في المغرب . مما جاء في ذلك للنداء أيضاً قوله : « ان الإستعمار لا يتجزأ ويعتبر واجباً مقدماً مقاتلته أينما ظهر في أية بقعة من هذا العالم » .

ويقرر نفس الباحث ، لم يكن هذا النداء منعهم الصدى ، حيث أن عددا من الجنود المراكشيين فروا من صفوف الجيش الفرنسي عند مرورهم بقناة السويس وتوقف العرق العسكرية فيها .

وهكذا يتضح بجلاء أن الريادة العربية لحرب التحرير الشعبية لم تسقط من ذاكرة التاريخ بل حفظتها سجلاته ، والأهم من كل ذلك أن الخبرات الثمينة التي انطوت عليها ، انتقلت إلى سائر المناضلين ضد الإستمعمار في العالم الثالث .

وبعد ذلك كله ، أليس غريباً أن نطو الدهشة وجوها في العالم العربي حين اندلعت الإنتفاضة الفلسطينية ، وهل بلغ بنا غياب الوعي التاريخي بنضالنا الممتد ضد الإستمعمار الأجنبي هذا المدى ، مما يجعلنا لا نربط بين حاضرتنا وماضينا ؟

إن ما نشهده في الوطن العربي من أسداء للثورة الفلسطينية ، ليس في الواقع - في بعض جوانبها التي تعبر عن الإندهاش - سوى تملسياً بالأفكار المسيطرة في النظرية الاستراتيجية السائدة ، والتي تحيز بقوة للجوانب العسكرية في مفهوم الاستراتيجية ، منجاة الدور الحاسم الذي يلعبه البعد الاجتماعي ، والذي يمثل أساساً في مدى ثبات أو انهزاز النظام الاجتماعي .

لقد ظنت إسرائيل أن الوضع قد استتب لها في الأراضي المحتلة إلى الأبد ، ومارست سياساتها الإستعمارية الإستيطانية التي تمثلت أساساً في بناء المستوطنات وإعادة التوزيع الديموجرافي للسكان ومعاولة السيطرة على الأرض من خلال المصادرة وإيالة شراء الأراضي للإسرائيليين ، والتحكم في مصادر المياه . وظنت إسرائيل أنها تستطيع الإيفال في ممارسة سياستها الإستيطانية بغير رد فعل إيجابي من الشعب الفلسطيني ، ولكن الإنتفاضة أسقطت في الواقع الأوهام الإسرائيلية .

لقد كانت الإنتفاضة أبغ دليل على أن النظرية الاستراتيجية السائدة التي تغفل أهمية البعد الاجتماعي ، ليست صالحة للتعامل مع حقائق الواقع المعاصر .

البعد الغائب في النظرية الإستعمارية الإستيطانية :

مقلما غاب البعد الاجتماعي من النظرية الاستراتيجية التقليدية^(١٢) ، ونعني تحديداً افتراضها ثبات النظام الاجتماعي وعدم تغيره ، وبالتالي تركيزها على القوة المسلحة التقليدية ، مما جعل دولا فليقة للتسلح تنهزم في حروب التحرير الشعبية ، كما هزمت فرنسا في الجزائر ، والولايات المتحدة الأمريكية في فيتنام ، فقد غاب عن النظرية الإستعمارية الإستيطانية بعد أساسي وهو حتمية ثورة المستعمرين ، مهما طال أمد الإحتلال أو الإستمرار .

والواقع أن العلاقة بين الدولة الإستيطانية والسكان الأصليين عادة ما تكون علاقة معقدة . ويمكن القول إنه يحكمها اعتباران ، الأول عنصرى والثاني نفعي . الإعتبار العنصرى يظهر في شعور المستوطنين بالتفوق إزاء السكان الأصليين ، مما يدفعهم إلى عم الاختلاط بهم ،

حاملًا على نقاء « عنصرهم » . والإعتبار التنفي يكشف عن نفسه في حاجة المجتمع الإستهطاني إلى أيد عملة رخيصة من بين السكان الأصليين ، مما يجبر المستوطنين على الاختلاط بهم . وهكذا يقع المستوطنون في هذا التناقض ، وتعني الرغبة في الإبتعاد عن السكان الأصليين ، والإضطراب إلى الاختلاط بهم ، مما يجعل العلاقة بين الطرفين بالغة التعقيد^(١٤) .

وقد صور الباحث الفرنسي اليهودي التونسي الأصل ألبير ميسى العلاقة المعقدة بين المستعمر والمستعمر في كتاب شهير له بنفس الاسم^(١٥) ، ولم يكن يدرى وهو يكتب عام ١٩٥٥ ، وفي ذهنه الإبتعمار الإستهطاني الفرنسي في الجزائر ، أن ما رسمه بدقة بالغة ، ينطبق انطباقاً دقيقاً على العلاقة بين الإسرائيليين والفلسطينيين في الثمانينات .

يقول ميسى في فصل بعنوان : « إجابتان للمستعمر » ، ويقصد أن هناك استجابتين عادة ما يصدران عن الشعوب المقهورة في ظل استعمار استيهطاني . فهذه الشعوب إما أن تنوب في إطار ثقافة المستعمرين وتحاول تقليدهم ، وإما أن تثور عليهم ، وفي حالة الثورة والتي قد تبدأ بمجرد إعلان الرغبة في تغيير الأوضاع الميئة التي يرسف فيها الشعب المقهور ، فإن المستعمرين يخذعون أنفسهم لو نسبوا هذه الحركات الثورية إلى فعل قلة من المثقفين من بين أعضاء البلاد الأصليين ، أو إلى تأمر عناصر خارجية !

إن الفهم الحقيقي للنظام الإستهطاري الإستهطاني يؤدي بنا إلى تأكيد أنه نظام قلق وغير مستقر . وإذا كان يستطيع لفترة ما أن يجابه التحديات التي تواجهه ، فإنه لا يستطيع أن يعيش صامداً إلى الأبد . إن الشعب المقهور يمكن أن يصبر طويلاً ، ولكن في لحظة تاريخية ما ، يبرز موقف ثوري يدعو إلى أن ينفض عن كامله كل القيود ، ويثور بكل عنف ، مستمناً في ذلك بوعيه التاريخي ، ومتجاوزاً كل الحدود ، بل وسابقاً لكثير من القيادات التقليدية ، التي قد تكون اثرت ميبول التناقض والحلول الوسط ، والتكيف مع النظام الإستهطاري الإستهطاني .

إن الثورة هنا تبحث عن قطيعة حاسمة مع النظام الإستهطاري الإستهطاني ، ولا تبحث عن حلول وسط . إن هدفها الاسمي هو إعادة اكتشاف الذات الفاعلة ، واسترداد الكبرياء الوطني .

ولا شك أن الوعي التاريخي يلعب هنا دوراً أساسياً في تعبئة الشعب المقهور ، والذي توظف ذاكرته السياسية توظيفاً إيجابياً ليث اليقين في صفوف أفراد ، أنه إذا كان الشعب قد ناضل في الماضي ، وانتصر في معارك وانتهز في معارك أخرى ، فإنه يستطيع اليوم أن يواصل النضال في ضوء تقاليد النضال الوطني ، والتي حفظتها عملية التنشئة السياسية من الاندثار .

والتنشئة السياسية - في أوسع معانيها - هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية ، ولقيم واتجاهات اجتماعية ذات دلالة سياسية^(١٦) . وقد ثبت من البحوث العلمية التي أجريت في موضوع التنشئة السياسية للفلسطينيين أن الأسرة الفلسطينية قد لعبت دوراً حاسماً في شحن ذاكرة الأطفال الفلسطينيين بتاريخهم ، وقيمهم ، وراثت نضالهم ، وذلك سواء كانوا خارج فلسطين في المخيمات أو في البلاد العربية ، أو داخل فلسطين ذاتها .

فى دراسة أجريت على عينة من الطلبة الفلسطينيين فى الأردن بلغ عددها ٢٣٤ فرداً من الذكور والإناث طرح عليهم سؤال بسيط ولكنه حاسم فى تحديد الهوية : من أنت ؟ أجاب ٥٢ ٪ أنهم فلسطينيون ، وأجاب ١٥ ٪ أنهم طلبة ، وأجاب ١٢ ٪ أنهم عرب ، وأجاب ٧ ٪ أنهم فدائيون ، ولم يذكر سوى ٢ ٪ أنهم لاجئون^(١٧) .

هكذا انتجت التنتشة السياسية للفلسطينية ، لأن غالبية العينة توجهوا مع كونهم فلسطينيين ، ومع أن كل أفراد العينة كانوا لاجئين ، إلا أنهم لم يعتبروا اللجوء إشارة إلى هويتهم الحقيقية فهم فلسطينيون أولاً وقبل كل شيء .

وفى بحث آخر أجرته « روزمارى صايغ » على عينة من سكان أحد المخيمات فى لبنان درست فيه « مصادر الوطنية الفلسطينية » توصلت فيه إلى نتائج بالغة الأهمية تؤكد أهمية التنتشة السياسية فى بلورة الوعى التاريخى .

فبناء على تحليل النتائج تبين أن هناك خمسة مصادر للوطنية الفلسطينية :

- مصادر داخل الأسرة وفى المجتمع المحلى .
- مصادر قومية رسمية رسمية مثل الأدب وكتب التاريخ ، ويندخل فى ذلك النظام التعليمى بالرغم من أنه غير مسيطر عليه وطنياً .
- الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية والقادة .
- الأحداث على الجبهة العربية أو على النطاق الدولى .
- خبرات التهميش والتمييز ضد الفلسطينيين والمعاداة إزاءهم ودورها فى بلورة الوعى الفلسطينى .

إن مصادر الوعى الفلسطينى كما وردت فى هذا البحث تصلح فى رأينا أساساً صالحاً لاستراتيجية عربية للتنشئة السياسية ، الهدف منها إرهاب الوعى التاريخى العربى ، ذلك أننا نعيش فى عالم بالغ التعقيد ، تختلط فيه المنصورية بالتسامح الحضارى ، وتتصاعد فيه الدعوات للسلام مع صيحات الحرب ، وتعلو فيه اعتبارات المصلحة القصيرة النظر على اعتبارات المصلحة القومية العربية .

ومن هنا يثور السؤال الهام : ما هى القيم التى ينبغي علينا أن ننشئها على ضوئها الأجيال العربية الشابّة ؟ وهذه الأجيال هى التى سيقع عليها - فى المستقبل القريب - عبء الدفاع عن تراب الوطن العربى ، والحفاظ على استقلاله ؟

فى تصورنا أنه ينبغي التركيز على التاريخ التضالى العربى ، واستخلاص الدروس منه ، والتأكيد على قوة للشعب العربى الفاعلة ، وللتى أثبتت نفسها من قبل ضد كل محاولات الهيمنة الأجنبية .

غير أن ذلك مجرد قيمة أساسية ينبغي أن تنصدر ملم قيم التنشئة السياسية ، ومع ذلك يبقى السؤال المهم : أى قيم ينبغي بثها لتكون أسس الملوك فى الحاضر ؟

مع تقديرنا لكل دعوات السلام فى المنطقة ، فإن هناك حقيقة ينبغي التركيز عليها ، وهى أن الأمن القومى العربى مهدد تهديداً خطيراً . ومن ثم فلا ينبغي أن تجرأنا قيم السلام والتعايش السلمى بين الشعوب ، وننمى فى تنشئتنا للأجيال الجديدة للتركيز على روح التضال والغداية ، والإستعداد للإستشهاد فى سبيل الوطن .

ولكن كيف يمكن أن تطبق هذه الاستراتيجية ؟

لقد رسمت لنا نتلج البحث الذى أشرنا إليه عن : الوعى الفلسطينى ، ، المبيل .

لدينا أولاً دور الأسرة والمجتمع المحلى ، ولدينا ثانياً المقررات المدرسية وكتب الأدب والتاريخ ، والتي ينبغي أن نعباً لتحقيق غايات التنشئة السياسية كما نريدها ، ولدينا ثالثاً دور الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية فى بلورة الوعى الوطنى والقومى ، ولدينا رابعاً التحليل الموضوعى للأحداث العربية والدولية والذى ينبغي أن يقدم فى إطاره الصحيح ، لاستخلاص العبرة ، وفهم ما يدور ، والتنبؤ بما سيحدث . بعبارة أخرى تزويد المواطن العربى بمنهجية علمية تسمح له بقراءة صحيحة لأحداث وطنه العربى والوقائع التى تحدث فى العالم . وفى تقديرنا أن هذا موضوع يستحق أن تخصص له أحد المؤتمرات الاستراتيجية العربية .

بهذا تكتمل حلقات المفهوم الشامل للاستراتيجية ، وذلك حين نصيف بعد الوعى التاريخى ، ونصبح من ثم على طريق للصياغة للخلافة لاستراتيجية عربية متكاملة .

• • •

المراجع

- (١) راجع في ذلك : السيد بسين ، نحو رؤية عربية للدراسات الاستراتيجية ، **المقدمة للتخطيط للتكرير الاستراتيجي العربي الأول** ، القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٦ .
- (٢) أنظر : راكيوتوف ، **أ. المعرفة التاريخية** ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ . (باللغة الإنجليزية) .
- (٣) أنظر في تحليل الإنتفاضة : تقرير الندوة التي عقدها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية وأدارها السيد بسين ، والذي نشر بمصر : **« الإنتفاضة الفلسطينية السيلق التاريخي »** ، القوي الفاعلة ، المسار والمستقبل ، **مجلة المستقبل العربي** ، ٥ ، ١٩٨٨ ، ٦ - ٣٣ .
- (٤) أنظر في ذلك : لينين ، ذ. أ. ، **تطور الفكر الاجتماعي العربي** ، ١٩١٧ - ١٩٤٥ ، ترجمة : أنور محمد إبراهيم ، القاهرة : دار العالم الجديد ، ١٩٨٨ ، ٩ - ١٤ .
- (٥) أنظر : بيرك ، ج ، المد الوطني والديمقراطية للقاعدة في الأمة العربية ، ١٩١٥ ، ١٩٢٥ . في : **الخطابي وجمهورية الريف** ، أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والسياسية ، نقلت إلى العربية بإشراف صالح بشير ، بيروت : دار ابن رشد ، ١٩٨٠ ، ٣٨ - ٥٦ . وأنظر كذلك : شارنای ، جان بول ، التنكيز والموامل الجغرافية الموسيولوجية : حرب الريف والصالح الذري في الشرق ، باريس : أنثروبوس ، ١٩٨٤ (با)
- (٦) أنظر في ذلك : السيد بسين ، الذكرة السياسية المصرية ، ارتداد للماضي أم نطلع للمستقبل ؟ ، **الأهرام** ، ٥ / ٢ / ١٩٨٨ .
- (٧) أنظر : لوتسكي ، ف ، **التاريخ الحديث للبلاد العربية** ، موسكو : دار التقدم ، ١٩٦٩ ، ١٧١ .
- (٨) لوتسكي ، المرجع السابق ، ١٧٤ - ١٧٥ .
- (٩) أعمال الندوة الدولية للدراسات التاريخية والمسؤولية ، مرجع سابق .
- (١٠) أنيس ، م ، عبد الكريم ومصر ، أعمال الندوة الدولية .. مرجع سابق ، ٣١٧ - ٣١٩ .
- (١١) مونثاي ، ن ، الحرب الثورية ، أعمال الندوة الدولية .. مرجع سابق ، ١١٩ - ١٢٦ .
- (١٢) روجي ، ي . شهادة ، أعمال الندوة الدولية .. ٤١٢ - ٤١٩ .
- (١٣) راجع في هذا الموضوع مرجعاً رئيسياً : آنكسرون ، أ. ، **النظام الاجتماعي والنظرية العلمية في الاستراتيجية** ، لندن : روتلج وكيجان بول ، ١٩٨١ ، (بالإنجليزية) .
- (١٤) أنظر في ذلك : غيور ، ج ، الإستعمار الصهيوني في فلسطين ، في إطار نماذج الإستعمار الإستهلاكي ، في : **الإستعمار الإستهلاكي في فلسطين** ، إشراف : السيد بسين ، على الدين هلال ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، الجزء الأول ، ١٩٧٥ ، ٥ - ٥٦ .
- (١٥) ميمي ، أ. ، **المستعمر والمستعمر** ، بوسطن : بيكون ، ١٩٦٥ ، (بالإنجليزية ترجمة عن الفرنسية) .

(١٦) أنظر : المنوفى ، هـ ، أصول التنظيم السياسية المقارنة ، الكويت : شركة الريممان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٣٢٥ .

(١٧) أنظر : كوردوا ، ي ، كور ردا . هـ ، الفلسطينيون والسياسة العالمية تحليل اجتماعي نفسي ، في ، فرح ، ت ، كوردوا ، ي ، التنشئة السياسية في الدول العربية ، كلورادو ، لين رينر ، ١٩٨٧ ، ١٦١ - ١٧٠ (بالإنجليزية) .

(١٨) أنظر : روزماري صايغ ، مصادر الوطنية الفلسطينية ، دراسة في معسكر اللاجئين في لبنان ، في فرح وكوردوا ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ - ٢٠٨ .

القسم الثاني

الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج

تمهيد

- الفصل الخامس : خطاب الجماهير :
الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي
والصور القومية
- الفصل السادس : خطاب النخبة السياسية :
تحولات الخطاب القومي العربي .
- الفصل السابع : (١) خطاب المثقفين
خطاب الأزمة وأزمة الخطاب
- الفصل الثامن : (٢) خطاب المثقفين
قراءة نقدية لنظرية حقوق
الإنسان .

الفصل الخامس

خطاب الجماهير

الشعب العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية

(أ) مقدمة :

استطلاع الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة لا يؤثر قضايا سياسية واقتصادية فحسب ، ولكنه يثير مشكلات اجتماعية ونفسية أيضا . وقد لا نبالغ لو قلنا أن المشكلات الاجتماعية والنفسية التي تثيرها قضية الوحدة لا تقل أهمية عن القضايا السياسية والاقتصادية ، ان لم نقفها أهمية في بعض الأحيان ..

وللتلليل على ما نقول ، لنأخذ على سبيل المثال مشكلة التفاوت في التطور الاجتماعي والحضاري في العالم العربي . فمن الحقائق المعروفة أن ما نطلق عليه - ببساطة - العالم العربي يتكون من عديد من الأقاليم أو البلاد العربية ، التي تختلف اختلافات عديدة فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي لكل بلد ، بما يتضمنه ذلك من اختلافات في البناء الاجتماعي وفي الهيكل الاقتصادي ، وكذلك في نوع الأيديولوجيات السائدة ..

ولو أردنا أن نلقي نظرة سريعة على المحيط الاجتماعي السياسي العربي ، لامتنعنا أن نستخلص بعين أساميين : تكوينات اجتماعية من ناحية ، وحركات أيديولوجية من ناحية أخرى (١) ..

والتكوينات الاجتماعية يمكن تصنيفها في أربعة نماذج أساسية :

— دولة قومية تمتلك تقاليد قديمة في بناء الدولة ، وهي قد استخلصت سيادتها من الاستعمار الأوروبي عقب حركة قومية خاصة في إطار إقليمي محدد (مثل مصر والمغرب وتونس) ..

— دولة تكونت حديثا كمحصلة لعملية تطهير مصطنعة ، ولم تحصل على سيادتها من خلال حركة قومية مستقلة (مثل الأردن) ..

— دولة قومية مهددة من داخلها بالانفصال من خلال حركة قومية غير عربية تنادي بحقها في الاستقلال الذاتي (مثل السودان والعراق) ..

— دولة لم نخضع للاستعمار الأجنبي وتحاول الإنتقال من الوضع القبلي إلى وضع الدولة القومية من خلال عملية بناء للأمة (مثل السعودية) ..

أما الحركات الأيديولوجية فيمكن أيضا تصنيفها إلى ثلاثة نماذج :

— حركة أيديولوجية هدفها الصريح هو العودة إلى التقاليد الإسلامية في عصر الرسول ..

— حركة قومية واعدة ، هي القومية الفلسطينية التي تطالب بدولة قومية في إطار إقليمي لم تمارس عليه من قبل السيادة الفلسطينية في شكل دولة قومية بالمعنى الحديث للمصطلح .

— حركة قومية هدفها إقامة دولة قومية تضم العالم العربي في شموله ..

ومما لا شك فيه أن هذه الاختلافات في تاريخ التطور الاجتماعي والسياسي لكل قطر عربي لا بد لها أن تؤثر على قضية الوحدة تأثيرات شتى . ومن ناحية أخرى فالخلاف الأصول الاجتماعية والخلفيات السياسية للنخبة العربية ، لا بد له أن يؤثر على إنجاز الوحدة العربية . ذلك أنه إذا اختلفت الأصول الاجتماعية وتنوعت الخلفيات السياسية ، فمعنى ذلك بالضرورة اختلافات شتى تدور حول أهمية إنجاز الوحدة العربية ، وإمكانات تحقيقها في المدى المتوسط أو الطويل وطرق تحقيقها . ومن ناحية أخرى ، فلا شك أن وجود مصالح طبقية متنافرة ، تعكس اهتمامات الطبقات الاجتماعية السائدة في كل بلد عربي ، يمكن أن تكون معوقا من معوقات إنجاز الوحدة العربية^(٢) ..

أردنا بهذه الإشارة الموجزة إلى بعض المشكلات الاجتماعية أن ندلل على أن الاهتمام بالتحليل الاجتماعي لمشكلات الوحدة العربية لا ينبغي أن يقل عن اهتمامنا بالتحليل الاقتصادي والسياسي ..

ليس ذلك فقط ، بل التحليل النفسي لمشكلات الوحدة ينبغي أن يشغلنا . ولا نقصد هنا بالتحليل النفسي المصطلح الذائع عن إحدى مدارس النفس الشهيرة (التحليل النفسي لفرويد ومدرسته) ، ولكن نقصد تحليل الجوانب النفسية المتعلقة بالوحدة العربية ، ولعل أهم هذه الجوانب على وجه الإطلاق هي الصور التي ترسم لدى أهل كل بلد عربي إزاء المواطنين العرب في أقاليم أو بلاد أخرى ..

وفي علم النفس الاجتماعي يطلق على الصور التي تكونها جماعة انسانية متميزة عن جماعات أخرى ، بالصور القومية ، . ونشكل هذه الصورة القومية والعوامل التي تؤثر على تشكيلها ، ومدى دقتها أو تشويهها من المباحث البالغة الأهمية التي تدور حولها الأبحاث في علم النفس الاجتماعي المعاصر . وقد لاقى هذا البحث اهتماما مكثفا في السنوات الأخيرة ، لإدراك علماء النفس الاجتماعي أهمية الصور القومية في عمليات التفاعل بين الأمم ، في السلم وفي الحرب على السواء ..

وأحيانا تأخذ « الصور القومية » شكل « القوالب القومية النمطية » ونعني بها : السمات الشائعة الثابتة التي تمنح على شعب ما من جانب شعب آخر ، والتي تأخذ شكل العقيدة العامة

الجماعية ، والتي تصاغ على غير أسس علمي أو موضوعي ، تأثرا بأفكار متمحبة تنسج بالتبسيط في تصورهما للأخر (٣) ..

ومن الجدير بالإشارة في هذا الصدد أن بعض الباحثين يفرق بين مصطلحين بصدد الفكرة النمطية وهما : الفكرة النمطية عن الغير والفكرة النمطية عن الذات والمصطلح الأول واضح ، أما المصطلح الثاني فنقصد به هذه الأوصاف والسمات التي تميزها جماعة ما على نفسها ،
أو شعب محدد على نفسه ..

والصور القومية تنير عددا من التساؤلات . لعل أهمها : كيف تتشكل هذه الصورة القومية ؟ وهل يؤثر الاتصال المباشر بين البشر على تكوين هذه الصور القومية أولا وكيف ؟ .. وما هو تأثير التنشئة الاجتماعية في مجتمع محدد على صياغة هذه الصور القومية ؟ .. وما هو تأثير الأحداث ، وبصفة خاصة الأحداث القومية على صياغة الصور القومية ؟ ..

وأخيرا ما هو تأثير وسائل الاتصال الجمعي من صحافة وإذاعة وتلفزيون على تشكيل هذه الصور ؟ ..

كل هذه الأسئلة وعديد غيرها عن علم النفس الاجتماعي المعاصر ، بأن يقدم إجاباته عليها ليس فقط من خلال التحليل النظري ، ولكن في ضوء البحوث التجريبية والميدانية ..

(ب) الصور القومية في علم النفس الاجتماعي المعاصر :

من الأهمية بمكان أن نلقي نظرة شاملة على النهج الذي تبناه علم النفس الاجتماعي المعاصر في دراسته للصورة القومية . وذلك لأن هذا النهج يركز على عملية تشكل هذه الصور ، والعوامل التي تؤثر عليها في نشأتها وتطورها وتغيرها ، مما سيمساعدنا على بلورة العديد من النتائج فيما يتعلق بإتجاهات الرأي العام العربي إزاء قضية الوحدة ..

١ - ومن أبرز الموضوعات التي يركز عليها علم النفس الاجتماعي بهذا الصدد ، تأثير التنشئة الاجتماعية ونوعية البناء الاجتماعي على تشكيل الصورة القومية (٤) . وفي ضوء بعض الدراسات التي أجريت على مجتمعات غير صناعية ، يمكن القول أن هناك ثلاثة افتراضات أساسية يمكن التذليل عليها فيما يتعلق بالصور القومية :

— الافتراض الأول ميناه أن معظم الشعوب تنسم بخاصية « التمرکز حول العائلة ، (من بين مظاهر هذه الخاصية الإعجاب بالنفس ، والعداء لبعض الإجماعات أو الشعوب الأخرى ، وتبني صور سلبية عنها) ..

— الملوك المجتمعي لشعب ما يرتبط وظيغيا بنوعية النظام الاجتماعي السائد بحيث إذا تغير هذا النظام فاحتمال تغيير الملوك المجتمعي احتمال كبير ..

— الأنماط الحرفية للتفاعل الاجتماعي تنتقل من جيل إلى جيل ، وكل فرد يكتسب

الاتجاهات والصور عن الشعوب الأخرى من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، ونمو الشخصية ..

ويدون أن نخوض في كثير من التفاصيل يمكن القول أن الافتراض الأول الخالص بالتفروع العام لدى الشعوب المختلفة للتمركز حول المسألة ، يؤثر تساؤلات شتى حول أسباب هذه الظاهرة ، واختلاف مظاهرها من مجتمع لمجتمع ..

ولعل التفسير الأساسي لهذه الظاهرة ، إذا استمعنا وجود أيديولوجية عنصرية سائدة في مجتمع معين في لحظة تاريخية محددة (كالنازية في ألمانيا التي مجدت الجنس الأري وهونت من شأن باقي شعوب العالم) يمكن أن ترد إلى العزلة الثقافية وعدم الاتصال المنتظم بين الشعوب ..

بعبارة أخرى . كلما زاد الإتصال على كافة المستويات بين الشعوب المختلفة فسرعان ما سينتشر فصور اتجاه التمركز حول الذات ، بما يتضمنه من إعجاب بالنفس ، وعداء للآخرين ، أو التهوين من شأنهم . ذلك أنه من خلال عمليات الإتصال والتفاعل يستطيع الفرد أو الجماعة ، أن يعرف حدود قدراته وحدود قدرات الآخرين في نفس الوقت . ويمكن له أن يدرك أنه إذا كانت لجماعته القومية إيجابيات بارزة ، فهي ليست مقصورة عليها ، لأن هناك جماعات قومية أخرى لديها نفس الإيجابيات ، ان لم نزد . كما أنه من خلال الإتصال ، يمكن للجماعات القومية المختلفة أن تدرك أن الميوب لدى الآخرين التي قد تميل إلى التركيز عليها ، موجودة لديها هي أيضا بعبارة مختصرة . يمكن القول أن الجماعات القومية يمكن أن تصوغ صورا قومية أكثر دقة وموضوعية عن الجماعات التي تتفاعل معها أو تتصل بها ، أكثر من الجماعات التي تنخفض نسبة الإتصال والتفاعل بينها ..

أما الافتراض الثاني فهو يصدق تماما في ضوء عديد من الملاحظات التجريبية فليس هناك شك في الصلة الوثيقة بين بناء الشخصية في مجتمع ما وبين البناء الاجتماعي السائد . ويمكننا أن نراجع بهذا المصدر تراث العلم الاجتماعي للفرير حول « الشخصية الريفية » وسماتها المتميزة للصيقة بنمط الإنتاج الزراعي ، وحول « الشخصية الحضرية » وسماتها المتعلقة بنمط الإنتاج الصناعي . بل ونستطيع أن نجد في العالم العربي أمثلة حية على هذا الافتراض . فلا شك أن بناء الشخصية العربية قد تغير في المجتمعات البدوية التي كانت تقوم على الرعي أو صيد اللؤلؤ بعد ظهور البترول . وما أحدثه من تغييرات جسيمة في البناء الاجتماعي وتأثير ذلك على بناء الشخصية ..

ونأتي أخيرا للافتراض الثالث الخالص بانتقال الأنماط والاتجاهات والصور من جيل إلى جيل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية . غير أن هذا الافتراض وإن كان صحيحا ، إلا أن عملية الاتصال الواسعة المدى بين الشعوب ، وبأن تأثير ثورة المواصلات ، أصبحت هناك حدود واضحة على هذه العملية . بعبارة أخرى أصبح في فترة الأجيال الجديدة أن تكتسب المعرفة المباشرة عن الشعوب الأخرى بدون وساطة الأجيال القديمة . ومن خلال عملية الاتصال المباشرة يمكن الآن لهذه الأجيال الجديدة أن تصمم المفاهيم الخلطية التي ورثتها من الأجيال

القديمة وأن نخبر من الصور المشوهة عن الشعوب الأخرى التي قد تكون انتقلت إليها خلال عملية التنشئة الاجتماعية ..

٢ - والموضوع الثاني الأساسي الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي في الوقت الحاضر ، هو تأثير الاتصال بين الجماعات والشعوب على تشكيل الصور القومية وبخاصة تأثير السفر إلى خارج القطر والزيارة المباشرة لبلد معين (٥) . ويناقش علماء النفس الاجتماعي تأثير السفر على أنماط متعددة من الصور أهمها :

- صورة المسافرين عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
- صور المضيف عن نفسه وعن وطنه وعن حضارته ..
- صورة المسافرين عن العالم الخارجي ، وعلى وجه الخصوص عن البلد الذي يزوره : الشعب والحضارة ..
- صورة المضيف عن القطر الذي قدم منه المسافرين : الشعب والحضارة ..

ومن الأهمية الإشارة إلى أن البحوث النفسية الاجتماعية قد أولت اهتمامها لأنواع السفريات المختلفة وما إذا كانت للعمل أو للسياحة أو للتعليم أو لأسباب عائلية أو تمضية فترة خدمة حكومية . وذلك على أساس أن كل نوع من هذه السفريات يمكن أن تنتج عنه خبرات متميزة ، وبالتالي فهذه الخبرات يمكن أن تشكل الصور تشكيلا خاصا ..

وبالإضافة إلى نوع السفرية ، يثار عديد من الأسئلة :

- ما عدد مرات السفر إلى البلد ؟ وما هي طبيعة السفرية في كل مرة ؟ وذلك على أساس أن عدد المرات يمكن أن يؤثر على تشكيل الصور ..
- ما هي طبيعة علاقات المسافرين بالشعب الذي توجه لزيارة بلده ؟؟
- ما هي علاقة حضارة المسافرين بحضارة الشعب الذي توجه لزيارته ؟؟
- هل لاقى المسافرين صعوبات في زيارته أم كانت الزيارة مريحة ؟؟

وبالإضافة إلى هذه الأسئلة ، يفرق علماء النفس الاجتماعي بين ستة مواقف سفر رئيسية ، يتراكم حول كل موقف العديد من البحوث التجريبية ، وهي كما يلي :

- الطلبة الأجانب ، والمدربون ، وغيرهم ممن يسافرون للدراسة ..
- الموظفون في برامج المعونة الفنية .
- السياح ..
- رجال الأعمال في الخارج ..
- رجال القوات المسلحة ممن يخدمون خارج دولهم ..
- المهاجرون ..

وكل فئة من هذه الفئات من الطبيعي أن تختلف خبراتها باختلافات صغيرة أو كبيرة حسب الظروف ، مما يؤثر تأثيرا بالغا في تشكيل الصور القومية ..

وهذه الصور قد تكون في النهاية إيجابية عن القطر الذي تمت زيارته أو سلبية ، كما أنها قد تكون جزئية نتيجة خبرة منزلة في موقف محدد ، وقد تكون شاملة بمعنى أنها قد تكون حصيلة تقييم كلي ..

٣ - والموضوع الثالث الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير الأحداث على الصور القومية (٢) ..

ويفرق بعض علماء النفس الاجتماعي بين ثلاث فئات للأحداث :

— الأحداث البارزة أو الدرامية ..

— الأحداث التراكمية (مثل صراع مسلح امتد سنين طويلة كالصراع العربي الإسرائيلي) ..

— التغيير في السياسات الحكومية أو في تركيز وسائل الاعلام ..

والأحداث البارزة أو الدرامية قد تتعلق بمفوض زعيم سياسي وتولي زعيم آخر القيادة بدلا منه واحتمال تغيير الصورة القومية لهذا البلد نتيجة لهذا الحادث البارز (خذ على سبيل المثال وفاة منالين ، أو ماوتسي تونغ وبداية تغير الصورة القومية عن الصين في ظل القيادة الجديدة التي تنزع نحو التعاون مع الغرب عموما والولايات المتحدة الأمريكية خصوصا) ..

وقد تتعلق الأحداث البارزة بتغيير جوهري في استراتيجيات الدولة (خذ مثلا سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي بعد نهاية الحرب الباردة) ..

أما الأحداث التراكمية فهي تلك التي تحدث وتمتد عبر فترة زمنية طويلة ومثل هذه الأحداث من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا على الصور القومية (خذ مثلا استمرار الحرب الأهلية في لبنان وتأثيرها على صورة اللبنانيين في الخارج) ..

ونجد أخيرا أن السياسات الحكومية في تركيزها على موضوع محدد أو في تجاهلها لموضوع آخر يمكن أن تؤثر على الصور القومية ، وكذلك تركيز وسائل الاعلام على حد ما ، أو تجاهل حدث أو أحداث معينة وهذه الأحداث بأنواعها المختلفة تناقض من حيث تأثيرها على الصور القومية .

— تدعيم الصورة أو الصور القديمة ..

— عدم تغيير الصورة القائمة ، إما لأن الحدث لا علاقة له بالصورة أو لأن من يبنى الصورة لم يتأثر بالحدث ..

— إضافة معلومات واضحة من شأنها تدعيم الصورة ..

— إيضاح الصورة بحيث تقل الشكوك ويزداد اليقين في منطلق الصورة ..

— إعادة تنظيم الصورة ، وزيادة تناسقها الداخلي ، أو جعلها أكثر قابلية للفهم ، وذلك من خلال ربطها بميلق أعرض من الصور الأخرى ..

— تغيير أهمية الصورة ..

٤ - والموضوع الرابع الذي تركز عليه بحوث علم النفس الاجتماعي هو تأثير التعليم ووسائل الاتصال على الصور القومية (٧) ..

ويقصد بالتعليم هنا الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير على اتجاهات الجمهور في قطر آخر ، أو الجهود التي تبذلها هيئات حكومية أو أهلية في قطر معين للتأثير في جماهير الشعب ذاتها ، سواء لتعديل صورة الذات ، أو لصياغة صورة قومية محددة عن الآخرين ..

ولن نخوض في تشعبات هذا الموضوع ومنتهى بالإشارة إلى عدد من الملاحظات الأساسية الصليقة به في ختام دراستنا عن اتجاهات الرأي العربي إزاء قضية الوحدة ..

(ج) استطلاع الرأي العام العربي : التفاعل الاجتماعي والصور القومية :

كيف افترقت استمارة استطلاع الرأي العام العربي من موضوع الصور القومية ؟ ركزت الاستمارة من خلال طرحها لثمسة أسئلة على المبحوثين من الأقطار العربية العشرة - على موضوعين :

— زيارة المبحوث لبلاد عربية أو غير عربية وأغراض زيارته ، والبلاد التي يود زيارتها مرة ثانية من بين البلاد العربية أو الأجنبية ، أو البلاد التي لم يزرها ويرغب في زيارتها ..

— مجموعة أسئلة عن أفضل شعب في العالم ، وأفضل الشعوب العربية ، والصفات الحميدة والصفات السيئة التي عند الشعوب العربية التي لديه فكرة عنها ..

وبهذه المجموعة الأخيرة من الأسئلة يكون الاستطلاع قد اقتحم مباشرة ميدان الصور القومية ، بكل ما ينطوي عليه من مشكلات وتساؤلات سبق أن اشرنا إليها من قبل ..

فلنحاول تحليل أبرز البيانات التي توافرت من تطبيق استمارة الاستطلاع ، قبل أن نخلص إلى عدد من النتائج الهامة ..

(د) اتجاهات المبحوثين إزاء التفاعل الاجتماعي مع مجتمعات عربية أخرى :

وجهت استمارة استطلاع الرأي العام العربي عدة أسئلة تتعلق باتصال المبحوثين بدول عربية أخرى (راجع الأسئلة رقم ٦٠ حتى رقم ٦٥ من استمارة الاستطلاع) ..

وكان السؤال الأول عن عدد الدول الأجنبية التي زارها المبحوث . ويتبين من الإجابات أن غالبية المبحوثين من كل الأقطار العشرة زاروا من ثلاث إلى أربع دول . (راجع جدول ١) ..

كانت نسبة الأرمن من زاروا من ثلاث إلى أربع بلاد ٥٨,٧ %	
والتونسين	٤٥,٩ %
والمولدانيين	٥٥,٦ %
والفلسطينيين	٤٩,٨ %
والقطريين	٨٢,٧ %
والكويتيين	٥٨,٨ %
واللبنانيين	٥١,٢ %
والمصريين	٥٧,٨ %
والمغاربة	٥٩,٨ %
والبنينيين	٥٧,٧ %

أى أن غالبية المبحوثين (نسبتهم ٥٥,٧ % من مجموع المبحوثين) زاروا ثلاثة أو أربعة بلاد أجنبية وهي نسبة عالية لا يمكن تغييرها إلا في ضوء الخلفيات التعليمية والمهنية والطبقية .

جدول ١ - ٦

عدد البلاد التي زارها المبحوثون في الأنظار المصرة
(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة	زار دولة أو دولتين	من ٤ - ٣ دول	من ٦ - ٥ دول	من ٨ - ٧ دول	أكثر من ٨ دول
الأرمن (٢٦٩)	٢٢,٧	٥٨,٧	٦,٧	٥,٢	٦,٧
تونس (٣١٦)	٣٨,٦	٤٥,٩	٧,٩	٤,١	٣,٥
المولدان (٣٢٠)	٢٦,٦	٥٥,٦	٧,٥	١,٢	٩,١
فلسطين (٢٦٩)	٧,١	٤٩,٨	١٤,١	٧,١	٢١,٩
قطر (٢٢)	-	٧٢,٧	٤,٥	٩,١	١٣,٦
الكويت (١٢٩)	٦,٨	٥٨,٨	١٠,١	٣,٤	٢٠,٩
لبنان (٣٨٧)	٣٣,٦	٥١,٢	٦,٢	٣,١	٥,٩
مصر (١٢٨٤)	٢٩,٨	٥٧,٨	٥,٤	١,٩	٥,٢
المغرب (١٢٣)	١٩,١	٥٩,٨	١٠,٤	٣,٥	٧,١
اليمن (٣٣٨)	١٨,٦	٥٧,١	١٠,٧	٤,٧	٨,٩
المجموع	٩٥٣	٢١٠,٤	٢٩٤	١٢٤	٣٠١
النسبة المئوية	٢٥,٢	٥٥,٧	٧,٨	٣,٣	٨,٠

المؤشرات الإحصائية مربع كاي = ٣١٧,٥٢٦٤ جاما = ٠,٠٠٢٦
معامل الارتباط الاسمي = ٠,٢٩٢٣

للمبحوثين . ومعنى ذلك أن غالبية المبحوثين قد تعرضوا لخبرات متنوعة نتيجة لمسفرهم إلى هذه البلاد الأجنبية ، مما من شأنه أن يؤثر على الصور القومية التي يبنونها إزاء الشعوب الأخرى ..

وكان السؤال الثاني عن عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون . وهنا نجد اختلافا بين المجموعات القطرية . (راجع جدول ٢) ..

٤٦,٧ %	من الأردنيين زاروا من ٣ - ٤ دول ..
٧٠,٢ %	من التونسيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٠,٩ %	من السودانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٤٥,٩ %	من الفلسطينيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٥٥,٠ %	من القطريين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٤٧,٧ %	من الكويتيين زاروا من ٥ إلى ٦ دول ..
٥٧,٦ %	من اللبنانيين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٤,٤ %	من المصريين زاروا من دولة إلى دولتين ..
٦٥,٨ %	من المغاربة زاروا من دولة إلى دولتين ..
٤٣,٣ %	من اليمنيين زاروا من دولة إلى دولتين ..

وإذا تأملنا هذه النتائج نجد أن التونسيين والمودانيين واللبنانيين والمصريين والمغاربة واليمنيين يقومون في فئة واحدة هي زيارة من دولة إلى دولتين ، ونجد أن الفلسطينيين والقطريين والكويتيين ينتمون إلى فئة واحدة هي من زاروا من ٥ إلى ٦ دول ويفرد الأردنيون بفئة من زاروا من ٣ - ٤ دول .. والنتيجة العامة التي يمكن أن نخلص إليها من هذه البيانات أن غالبية أعضاء المجموعات القطرية - نسبة ٤٧,٧ % من مجموع الأعضاء - قد زاروا على الأقل دولة أو دولتين عربيتين بين باقي الفئات (من ٣ - ٤ دول) بنسبة ٢٨,٤ % من مجموع المبحوثين وفئة من ٥ - ٦ دول بنسبة ١٨,٧ % ، وفئة من ٧ - ٨ دول .

جدول ٢ - ٦
عدد الدول العربية التي زارها المبحوثون
(نسب مئوية)

عدد مرات الزيارة	زار دولة أو دولتين	٤ - ٣ دول	٥ - ٦ دول	٧ - ٨ دول	أكثر من ٨ دول
الأردن (٢٧٠)	٣٠,٤	٤٦,٧	١٨,٩	٢,٢	١,٩
تونس (١٨١)	٧٠,٢	٢٢,١	٦,٦	٠,٦	٠,٦
السودان (٢٧٩)	٦٠,٩	٢٣,٣	١١,٨	١,٨	٢,٢
فلسطين (٢٨١)	١٣,٢	٣٥,٢	٤٥,٩	٣,٩	١,٨
قطر (٢٢٠)	٥,٠	٢٠,٠	٥٥,٠	٥,٠	١٥,٠
الكويت (١٥٥)	٩,٠	٢٣,٢	٤٧,٧	٩,٠	١١,٠
لبنان (٣٥٤)	٥٧,٦	٣٠,٢	٩,٩	٠,٨	١,٤
مصر (٥٣٤)	٦٤,٤	٢١,٣	٨,٦	٢,١	٣,٦
المغرب (١٢٠)	١٥,٨	٢٠,٠	١١,٧	~	٢,٥
اليمن (٢١١)	٤٣,٣	٣١,٤	٢٠,٣	١,٥	٣,٤
المجموع	١١٧١	٦٩٧	٤٥٨	٥٦	٧٣
النسبة المئوية	٤٧,٧	٢٨,٤	١٨,٧	٢,٣	٣,٠

المؤشرات الاحصائية مربع كاي = ٦٣٩,٨٩٦٧ جاما = ٠,١٠٢٦
معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٥٤٧

٢,٣ % وفاة أكثر من ٨ دول ٣ % ..

ومعنى ذلك كله تعرض أعضاء المجموعات القطرية - بنسب متفاوتة - لخبرات متعددة
في تفاعلهم الاجتماعي - خلال سفراتهم - مع بلاد عربية متعددة ..

وقد سئل المبحوثون سؤالاً هاما عن أغراض زيارتهم للبلاد العربية . وكما سبق أن أشرنا
عادة ما يؤثر نوع الزيارة على اتجاهات الأشخاص الذين يزورون بلاداً أخرى غير بلادهم ..

من تحليل البيانات يتبين أن أهم الأغراض قاطبة كان السياحة يليه مباشرة العمل (راجع

جدول ٣) ..

— إذ نجد بالنسبة للأردنيين ٦١,٢ % بغرض السياحة ، ٢٩,٢ % بغرض العمل ..

— وبالنسبة للتونسيين ٥٨,٣ % بغرض السياحة ، ٣٣,١ % بغرض العمل ..

— وبالنسبة للسودانيين ٥١,٣ % بغرض السياحة ، ٢٩,٦ % بغرض العمل ..

- وبالنسبة للتلسطينيين ٤٧,٦ % بفرض السياحة ، ٤٤,٦ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة للقطريين ٦٥ % بفرض السياحة ، ٢٥ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة للكويتيين ٦٢,٢ % بفرض السياحة ، ٢٨,٨ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة للبنانيين ٦٢,٧ % بفرض السياحة ، ٣١,٥ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة للمصريين ٢٥,٢ % بفرض السياحة ، ٥٦,١ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة للمغاربة ٥٤,٩ % بفرض السياحة ، ٢٧,٤ % بفرض العمل ..
 — وبالنسبة لليمنيين ٢٩,٦ % بفرض السياحة ، ٣٣,٣ % بفرض العمل ..

وبلاحظ أن نسبة المصريين الذين زاروا بلادا عربية أخرى بفرض السياحة لا تتجاوز ٢٥,٢ % وان الغالبية زارت بفرض العمل ، وكذلك بالنسبة لليمنيين إذ نجد أن ٢٩,٦ %

جدول ٣ - ٦
 أغراض زيارة الدول العربية
 (نسب مئوية)

أسباب أخرى	زيارة للأقارب	دراسة	سياحة	عمل	أغراض الزيارة أقطار المبحوثين
١,٥	١,٥	٦,٢	٦١,٢	٢٩,٧	الأردن (٢٧٣)
-	١,٧	٦,٩	٥٨,٣	٣٣,١	تونس (١٧٥)
٢,٥	٢,٩	١٣,٧	٥١,٣	٢٩,٦	السودان (٢٧٧)
٠,٧	١,٤	٥,٨	٤٧,٦	٤٤,٦	للسطين (٢٩٤)
-	٥,٠	٥,٠	٦٥,٠	٢٥,٠	قطر (٢٠)
١,٣	١,٩	٥,٨	٦٢,٢	٢٨,٨	الكويت (١٥٦)
٢,٠	٢,٣	١,٤	٦٢,٧	٣١,٥	لبنان (٣٤٦)
٦,٣	٨,٤	٤,٠	٢٥,٢	٥٦,١	مصر (٥٢٤)
٣,٥	١,٨	١٢,٤	٥٤,٩	٢٧,٤	المغرب (١١٣)
٢,٩	٢,١	٣٢,١	٢٩,٦	٣٣,٣	اليمن (٢٤٠)
٦٦	٨٢	٢١١	١١٤٣	٩١٦	المجموع
٢,٧	٣,٤	٨,٧	٤٧,٣	٣٧,٩	النسبة المئوية

المؤشرات الاحصائية مربع كاي = ٤٧٧,٨١٦٧ جلمًا = ٠,٠٠٧٠
 معامل الارتباط الاسمي = ٠,٤٠٦٢

زارت بفرض السياحة ، ٣٣,٣ % بفرض العمل ، بالإضافة إلى أن اليمنيين ينفردون بأن ٣٢,١ % منهم زاروا بفرض الدراسة ..

وهذه الأرقام تتفق مع ما هو معروف من أن مصر واليمن من البلاد العربية المصدرة للعمالة إلى باقي البلاد العربية ..

وإذا نظرنا للأرقام الاجمالية نجد أن ٤٧,٣ % من مجموع المبحوثين زاروا بغرض السياحة ، وأن ٣٧,٩ % زاروا بغرض العمل ، وأن ٨,٧ % زاروا بغرض الدراسة ، وأن ٣,٤ % زاروا لرؤية الأقارب ، وأن ٢,٧ % زاروا لأسباب أخرى ..

ومثل المبحوثون سؤالاً آخر :

ماهي البلاد العربية التي تود زيارتها مرة أخرى ؟ ..

إذا حللنا البيانات الخاصة بهذا السؤال يتبين لنا أن :

- ٣٤,٤ % من الأرنبيين يودون زيارة مصر وأن ٢٥,٦ % منهم يودون زيارة لبنان ..
- ٣٨,٣ % من التونسيين يودون زيارة ليبيا وأن ١٨,٣ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٦٥,٣ % من السودانيين يودون زيارة مصر ، ١٥,٠ % بينهم يودون زيارة السعودية ..
- ٢٦,٢ % من الفلسطينيين يودون زيارة لبنان ، وأن ٢١,٢ % يودون زيارة مصر ..
- ٥٢,٦ % من القطريين يودون زيارة مصر ، ٢١,١ % يودون زيارة لبنان ..
- ٣٢,٢ % من الكويتيين يودون زيارة لبنان ، ٢٨,٨ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٣٧,٤ % من اللبنانيين يودون زيارة سوريا ، ٣٢,٢ % بينهم يودون زيارة مصر ..
- ٣٥,٤ % من المصريين يودون زيارة السعودية ، ١٤,٦ % بينهم يودون زيارة لبنان ..
- ٢١,٧ % من المغاربة يودون زيارة تونس ، ٢٠,٠ % يودون زيارة الجزائر ..
- ٥٩,٨ % من اليمنيين يودون زيارة مصر ، ٧,١ % يودون زيارة سوريا ..

إذا تأملنا هذه البيانات نستطيع أن نستخلص عدداً من النتائج أهمها :

١ - بروز نمط للتفاعل بين الدول المجاورة حيث يرغب المواطنون العرب في كل دولة من هذه الدول زيارة الدول المجاورة . ينطبق هذا على التونسيين (غالبيتهم يودون زيارة ليبيا مرة ثانية) ، وعلى السودانيين (غالبيتهم يودون زيارة مصر مرة ثانية) وعلى اللبنانيين (أغلبهم يودون زيارة سوريا) ..

٢ - إذا أحصينا التكرارات التي حصلت عليها كل بلد يود المبحوثون زيارتها مرة ثانية نجد أن :

- مصر حصلت على ثمانية تكرارات ..
- لبنان حصل على خمسة تكرارات ..
- السعودية حصلت على تكرارين ..
- سوريا حصلت على تكرارين ..
- ليبيا حصلت على تكرار واحد ..
- تونس حصلت على تكرار واحد ..
- الجزائر حصلت على تكرار واحد ..

ويمكن تفسير النتائج السابقة بأن مصر تمثل بالنسبة لهؤلاء المبحوثين مركز جذب قومي وسياسي في نفس الوقت ، وأن لبنان كانت تمثل مركز جذب سياسي في الدرجة الأولى ، وأن السعودية تمثل مركز جذب ديني في المقام الأول ..

وفي السؤال الأخير الخالص بالاتصال سئل المبحوثون :
هل أتاحت لك الفرصة لأن تتعرف على مواطنين من دول عربية أخرى ؟؟ ..

أجاب المبحوثون بنعم كما يلي (راجع جدول رقم ٤) :

- ٩٠,٩ % من الأردنيين ..
- ٧٣,٧ % من التونسيين ..
- ٩١,٣ % من السودانيين ..
- ٩٦,٢ % من الفلسطينيين ..
- ١٠٠ % من القطريين ..
- ٩٨,٧ % من الكويتيين ..
- ٨٩,٧ % من اللبنانيين ..
- ٦٢,٤ % من المصريين ..
- ٧٤,٤ % من المغاربة ..
- ٨١,٤ % من اليمنيين ..

وهذه البيانات تعكس معدلا مرتفعا للغاية للتفاعل الاجتماعي بين المبحوثين ومواطنين عرب آخرين ..

وقد تكون هذه المعدلات المرتفعة مؤشرات موضوعية لزيادة درجة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب في السنوات الأخيرة . ويمكن أن يرد ذلك إلى زيادة نسبة هجرة العمالة العربية داخل الوطن العربي من ناحية ، وزيادة نسبة السياحة الداخلية في العالم العربي ..

هل تعرف المبحوث على
مواطنين عرب
(نسب مئوية)

لا	نعم	أقطار المبحوثين
٩,١	٩٠,٩	الأردن ٢٩٨
٢٦,٣	٧٣,٧	تونس ٤٣٠
٨,٧	٩١,٣	السودان ٣٥٧
٣,٨	٩٦,٢	فلسطين ٣١٤
-	١٠٠	قطر ٢٢٢
١,٣	٩٨,٧	الكويت ١٥٨
١,٣	٨٩,٧	لبنان ٤٤١
٣٧,٦	٦٢,٤	مصر ٢١١١
٢٥,٦	٧٤,٤	المغرب ٥٨٣
١٥,٩	٨٤,١	اليمن ٤٣٣

مؤشرات إحصائية : مربع كاي = ٤٨٠,٨٦٦٢ جاما - ٢,٣٣٨٤ . محمل الارتباط = ٠,٢٩٢٣ .

(هـ) الصور القومية لدى المبحوثين :

موضوع الصور القومية - كما سبق أن أشرنا - يثير مشكلات وتساؤلات متعددة . وقد حاولت استمارة استطلاع الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة أن تقترب من استكشاف اتجاهات المبحوثين إزاء الصور القومية منتقلة من العام إلى الخاص ..

بدأت الاستمارة بسؤال المبحوثين هذا السؤال :

من خلال اطلاعك وقراءتك ومشاهدتك الشخصية وخبرتك ، ترى من هو أفضل شعب في العالم ؟ ..

والسؤال كما نرى سؤالاً مفتوحاً ، لا يقتصر فقط على هؤلاء الذين ، شاهدنا ، نتيجة زيارة وخبرة شخصية ، ولكنه يمتد أيضاً ليشمل هؤلاء الذين ، اطلموا ، وقرأوا ، ..

وهذا السؤال - كما سنرى من الأجابات التي وردت عليه - يمس في الواقع علاقات العالم العربي المتشابكة مع العالم الخارجي . وهي علاقات بعضها له جذور تاريخية وخصوصاً في حقبة ما قبل الاستقلال (خذ مثلاً علاقة العالم العربي ببريطانيا وبالذات في منطقة الخليج ، أو علاقة العالم العربي بفرنسا وخصوصاً بالنمجة لموريا ولبنان) ..

ومن الناحية الأخرى ، فهذا السؤال يمكن أن يؤثر في الاجابة عليه وخصوصاً بالنسبة للدول العظمى (الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي) ما يؤثر على الصور القومية بشكل عام من الأحداث - وقد سبق أن أشرنا أن هذه الأحداث يمكن أن تتدرج إلى ثلاث فئات :

— أحداث بارزة أو ذات طابع درامي ..

ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى سلوك الدولتين العظميين تجاه العالم العربي وما تضمنه هذا السلوك من أحداث بارزة غيرت من مجرى التاريخ العربي المعاصر ..

لنأخذ على سبيل المثال سحب الولايات المتحدة الأمريكية لمرض تمويل المد العالي في مصر ، وما تبعه لتأميم مصر قناة السويس ، وما تر .. على ذلك من عدوان ثلاثي شنته بريطانيا وفرنسا وإسرائيل .. هذا حدث بارز لا شك أنه يمكن أن يؤثر تأثيراً بالغا وعميقاً في الصور القومية لأفراد الشعب العربي إزاء الولايات المتحدة الأمريكية . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن امداد الاتحاد السوفيتي مصر بالسلاح عام ١٩٥٥ من خلال صفقة الأسلحة التشيكية وبداية العلاقات السوفيتية العربية الوثيقة يمكن أن يكون حدثاً بارزاً مؤثراً على الصور القومية ..

— وهناك أحداث ذات طابع تراكمي ، والمثل الواضح بالنسبة لها هو الصراع العربي الإسرائيلي . وسلوك الدول إزاء هذا الصراع ونصرتها للحق العربي أو تأييدها للإسرائيل يمكن أن يؤثر على صورتها القومية ، ولعل مثل الصين يمد نموذجاً حياً لهذا . فقد دعمت الصين حركة المقاومة الفلسطينية منذ البداية ، وساعدتها عسكرياً وسياسياً ، ورفضت الاعتراف بدولة إسرائيل ، وقد انعكس هذا كما سنرى على اتجاهات الفلسطينيين إزاء الصين ..

— وهناك أخيراً أحدثت تتعلق بتغير السياسات الحكومية ، أو تغير منهج وسائل الاعلام الجماهيرية في تناول المشكلات والقضايا - ولا شك أن هذا من شأنه أن يؤثر في المدى الطويل على الصورة القومية .. ولنأخذ على سبيل المثال الموقف العربي الراهن ، الذي ينسب برفض الدول العربية للمعاهدة المصرية الإسرائيلية ينعكس هذا الرفض على وسائل الاعلام الجماهيرية العربية . فهناك هجوم منسق ضد السياسة المصرية وهناك من ناحية أخرى رد فعل مصري يتخذ نحو الهجوم على دول الرفض . ومن خلال هذه المعارك الوهمية ، يمكن أن نتمس فيما عربية عزيزة مثل قيم القومية العربية والوحدة . وهذا في حد ذاته ، يمكن أن ينعكس على اتجاهات المواطنين العرب ، وعلى الصور القومية التي لديهم عن باقي الأقطار الأخرى ..

لنأخذ مثلاً التشكيك في عروبة مصر ، أو التركيز على الطابع الإقليمي البحت لدى دول عربية أخرى لا ترى إلا مصالحها الضيقة دون اعتبار للمصالح العربي العام كل هذه الموضوعات حين تملأ جماهيراً من خلال معركة اعلامية يمكن أن يكون لها آثار بعيدة المدى ..

في ضوء هذا كله نستطيع أن ننقل لمرض ومناقشة الإجابة على سؤال : من هو أفضل شعب في العالم ..

أولاً ينبغي علينا أن ننهي جانباً الإجابات التي اختارت أن تتجه إلى الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث ، فهي (إجابات لا تعكس إلا) تمركزاً حول السلالة ، ..

ولقد كان من المفروض أن تكون صياغة السؤال من الدقة بحيث ينبغي على المبحوثين أن يختاروا شعباً غير شعوبهم ..

فحين يقرر - مثلاً - ٢٥,٨ ٪ من الفلسطينيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب الفلسطيني ، أو حين يقرر ٢٦,٥ ٪ من المصريين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب المصري ، أو حين يقرر ٣٣ ٪ من السودانيين أن أفضل شعب في العالم هو الشعب السوداني فمعنى هذا أن هذه المجموعات القطرية لم يجب أعضاؤها على السؤال كما ينبغي ..

ذلك أنه لو كان المقصود من السؤال قياس الاتجاهات إزاء ، التمرکز حول الذات ، وتمت صياغته بصورة أخرى ..

وعلى هذا الأساس - إذا نظرنا للبيانات - واستبعدنا الاختبارات الأولى بالنسبة للفلسطينيين والمصريين والسودانيين ، فإنه منظر أملنا لوحة كاملة للصورة القومية التي يمتلكها المبحوثون ، والتي تعكس - كما سبق أن أشرنا - جماع العلاقات المتشابكة للعالم العربي مع العالم الخارجي ..

— الاردنيون - على سبيل المثال - نجد غالبيتهم (١٣ ٪ من المبحوثين) ترى أن الاتجايز هم أفضل شعب في العالم ..

— الفلسطينيون - على العكس - يرون أن الصينيين هم أفضل شعب . ويمكن تفسير هذا

كما رأينا على أساس السلوك الصيني المؤيد لحركة المقاومة الفلسطينية ..
— للبينينيين - وهذا يبدو غريبا إلى حد ما - لم يختاروا فرنسا كما كان متوقفا بحكم الصلات
القديمة السياسية والثقافية ، ولكن ١٣ ٪ من المبحوثين اختاروا الألمان كأفضل شعب في
العالم ..

وألمانيا - مثلها مثل اليابان والصين - يمكن أن تمثل مركز جذب بالإعجاب العربي
بقيم الفاعلية والانجاز .. فهذا الثالث - بالرغم من التفاوت الضخم بين نماذج التنمية التي
صاغها أعضاؤه - يمكن القول أنه يمثل مصدرا من مصادر الإنبهار العربي . والحاجة
إلى تقليد النموذج التنموي الناجح . الإعجاب بالنموذج الألماني اعجاب قديم في العالم العربي
وهو له ضرورة حتى قبل الحرب العالمية الثانية . وقد تدعم هنا الاعجاب من خلال قدرة
ألمانيا الغربية على خلق « المعجزة الاقتصادية » وانطلاقها في مجال التصنيع والرخاء
والثقل .. ونفس الاتجاه بالنسبة لليابان ، التي يدعم الاعجاب بها ، تزايد علاقاتها التجارية
مع العالم العربي ، واكتساح السلع اليابانية التي يقبل عليها العرب لعدد من السلع المنافسة .
أما الصين ، بالرغم من أنها تنتمي إلى نموذج تنموي مختلف تماما عن كل من ألمانيا
واليابان ، فظلمها تقدم نموذجها « للطهارة الثورية » والاعتماد على الذات ، والاستناد إلى
الجماهير الشعبية المريضة في إطار من العدل الاجتماعي ، قد تكون كل هذه الخلفيات وراء
الصور القومية لبعض المجموعات القطرية إزاء هذه الدول الثلاث ..

— وإذا نظرنا إلى الكويتيين - نجد أن ١٦,٧ ٪ منهم يعتبرون الصين أفضل شعب في
العالم ..

— أما القطريون فيعتبر ١٣ ٪ منهم أن الألمان هم أفضل شعب في العالم ..

— وغالبية البينينيين ٥٢,١ ٪ فهم يرون أن الصين هم أفضل شعب في العالم ..

— أما المصريون فنجد من بينهم ١٤,٨ ٪ منهم يرون أن الألمان أفضل شعب في العالم ..

— والسودانيون نجد أن ١٥,٣ ٪ يرون أن الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

— وفي نفس الاتجاه نجد التونسيين ٢١,٨ ٪ منهم وكذلك المغاربة ١٤,٥ ٪ يرون أن
الصينيين هم أفضل شعب في العالم ..

وانتقلت استمارة استطلاع الرأي العام العربي إلى سؤال آخر : من هو أفضل الشعوب
العربية ..

وينطبق على هذا السؤال نفس الملاحظة المنهجية التي أبديناها على السؤال السابق . فقد
كان ينبغي أن يوجه المبحوث ألا يختار بلده ، وإلا تحول السؤال ليصبح فيما « لاتجاه التمرکز
حول الذات » وهذا ما حدث فعلا ، لو تأملنا الإجابات . فالنسبة الكبرى من المبحوثين في كافة
المجموعات القطرية اختارت شعبها بإعتباره أفضل شعب عربي ما عدا البينينيين الذين اختاروا
الشعب المصري (نسبة ٢٨,٤ ٪ منهم) ..

ولذلك قد يكون من الأنسب في عرض النتائج أن نعرض للاختيار الأول والاختيار

الثاني ، حتى نبعد قليلا عن دائرة الإعجاب بالذات .. لنرى اتجاهات كل مجموعة قطرية ازاء باقي الشعوب العربية ..

- الأردنيين : ٤٤,٢ ٪ للشعب الأردني ، ٢٨,٨ ٪ للشعب الفلسطيني ..
- الفلسطينيون : ٨٠,٢ ٪ للشعب الفلسطيني ، ٤,٦ ٪ للشعب الجزائري ..
- اللبنانيين : ٥٣,٣ ٪ للشعب اللبناني ، ١٤,١ ٪ للشعب السوري ..
- الكويتيين : ٥٣,٣ ٪ للشعب الكويتي ، ١٦,٢ ٪ للشعب الفلسطيني ..
- القطريين : ١٦,٧ ٪ للشعب السوري ، وأيضاً ١٦,٧ ٪ للشعب السعودي ، ثم يتساوى الشعب القطري مع الشعب الجزائري ٨,٣ ٪ ..
- اليمنيين : ٢٨,٤ ٪ للشعب المصري ، ٢٣,٦ ٪ للشعب اليمني ..
- المصريين : ٧٩,١ ٪ للشعب المصري ، ٧,١ ٪ للشعب السعودي ..
- السودانيين : ٦٠,٧ ٪ للشعب السوداني ، ١٥ ٪ للشعب المصري ..
- التونسيين : ١٩,٩ ٪ للشعب التونسي ، ١٤,٥ ٪ للشعب الفلسطيني ..
- المغاربة : ٢٢,٩ ٪ للشعب المغربي ، ٢١,٥ ٪ للشعب الفلسطيني ..

ولو رصدنا تكرارات الاختيار الثاني لوجدنا أن الشعب الفلسطيني قد حصل على ٤ تكرارات ، وأن الشعب الجزائري قد حصل على تكرارين ، وكذلك الشعب السعودي ، وأن كلا من الشعب المصري والشعب السوري حصلوا على تكرار واحد ..

وقد تكون هذه النتائج تعبيراً عن تقدير المبحوثين العرب للكفاح المياسي والعسكري الذي يخرسه الشعب الفلسطيني ، وللکفاح الذي سبق أن خاصة الشعب الجزائري للحصول على الاستقلال ..

وانتقلت استمارة استطلاع الرأي العام العربي لتمن موضوعاً هاماً هو : الأفكار القومية النمطية ، التي يبنها المبحوثون عن سمات الطابع القومي في كل بلد عربية ..

فقد سئل المبحوثون :

ما هي الشعوب العربية التي لديك فكرة عنها ، انكر ما هي أحسن صفة تميزها وأسوأ صفة تغلب عليها ..

ومن الواضح أن هذا سؤال مفتوح ، وقد تم اعداد نظام تصنيفي - من واقع الإجابات - ينضم إلى قائمتين : قائمة للصفات الحسنة ، وقائمة للصفات السيئة ..

وكانت قائمة أحسن الصفات كما يلي :

- ١ - المرح - البساطة - المرونة ..
- ٢ - الكرم - الود - الطيبة - المطاء - الشهامة - الشجاعة ..
- ٣ - النظافة - الإيمان - الأمانة - التقدين ..
- ٤ - التحضر - المرافقة ..
- ٥ - حب العمل - الصبر - الذكاء - العزيمة ..
- ٦ - حب التجارة والسياحة ..

٧ - الوعي السياسي - الانضال - البصالة - المقاومة ..

٨ - الإنتفاخ - الليبرالية ..

٩ - سمات أخرى ..

وكانت قائمة أسوأ للصفات كما يلي :

١ - الغدر - الضعف - الثراسة - الخشونة - الدعوية - الصلف - التقلب ..

٢ - البذخ - السفاهة ..

٣ - التكاثر - التخلف - الإيمان - الإقطاعية ..

٤ - الجهل - الغباء ..

٥ - الفقر ..

٦ - النفاق - التناقض - المادية ..

٧ - الملوك التعسبي (كالتقليدية - الطائفية - البدوية - التعصب الديني - التشيع -

التخريب) ..

٨ - سمات أخرى ..

وقد وردت على هذا السؤال مجموعة متشابهة من الإجابات تعكس الأفكار القومية النمطية التي لدى المبحوثين إزاء الشعوب العربية المختلفة ، بقصر التقرير الحالي في حدود الحيز المقرر له أن يمتدحها ، وستكون موضوعاً لدراسة مستقلة مقبلة ..

(و) خاتمة :

ما الذي يمكن أن نستخلصه من نتائج أساسية في ضوء البيانات التي عرضناها في هذا الفصل ؟ ..

١ - من الواضح أولاً أن المبحوثين لهم خبرات متنوعة في السفر خارج أقطارهم ، سواء لزيارة دول أجنبية أو لزيارة دول عربية ..

وفي تقديرنا أن ارتفاع معدلات زيارة الدول العربية الأخرى سواء للسباحة أو للعمل ، من شأنها أن تعطي الشخص فرصة أوسع لاكتساب الخبرات بطرائق الشعب العربي في أقطاره المختلفة . فالإتصال المباشر - كما يقرر علم النفس الاجتماعي - من شأنه أن يقضي على الصور القومية النمطية - التي أحياناً ما تكون نتيجة الجهل والتخيز ووراثية الإجتاهات من أجيال مضت ..

غير أن الاتصال المباشر ، كما أن له وجهه الإيجابي ، فقد يكون له أيضاً وجهه السلبي . وكما سبق أن ذكرنا في معرض إشارتنا لأنواع السفرات المختلفة (لسباحة أو لعمل أو لغير ذلك من الأغراض) الإيجابي أو السلبي عادة ما يتشكل في ضوء الخبرات السارة أو المؤلمة التي اكتسبها من الزيارة ..

ومن الواضح أن هناك فروقا جوهرية بين من يسافر للسباحة ومن يسافر للعمل ..

من يسافر للسباحة ، زائر مؤقت ، وهو إن لم تطل فترة إقامته ، قد لا تكون لديه الفرصة لكي يكون اتجاهه متبلورا إزاء البلد الذي زاره ، وإذا كون اتجاهه فقد يكون مبنيا على حقائق جزئية ، نتيجة للطابع العابر لإقامته ..

أما من يسافر للعمل ، فإن خبرته في العادة تكون حاسمة في بلورة اتجاهاته الإيجابية أو السلبية إزاء البلد المضيف . ولو أنه من الصعب أن نصوغ نموذجا وحيد البعد يمكن له أن يستوعب كافة أنماط ردود فعل هؤلاء المسافرين للعمل . فقد تكون خبرة بعضهم مؤلمة نتيجة عدم توفيقه في العثور على سكن ملائم ولكن لا يعني ذلك أنه سيسقط - ألبا - خبرته المؤلمة على اتجاهه إزاء البلد المضيف . فقد يكون موضوعا بالتقدير اللازم الذي يسمح له بتقدير الإيجابيات لدى الشعب المضيف ، بالرغم من عدم توفيقه الشخصي .. وعلى العكس من ذلك ، فقد يوفق في العمل ، ولكنه قد يتبنى اتجاهات سلبية إزاء البلد المضيف (٨) ..

٢ - هناك رغبة متزايدة لدى المواطنين العرب في زيارة الأقطار المجاورة لهم للتعرف على معالمها ، وكذلك لزيارة بعض البلاد العربية التي تمثل - لأسباب شتى - مركز جذب لهم ، مثل مصر ولبنان والسعودية وسوريا ..

٣ - نسبة التفاعل الاجتماعي بين المواطنين العرب - إذا أخذنا عينة البحث في الاعتبار - نسبة عالية . وهذا اتجاه إيجابي في حد ذاته ، فليس هناك من سبيل مباشر لتقوية الاتجاه نحو الوحدة العربية غير تشجيع معدلات التفاعل الاجتماعي بين أعضاء الأمة الواحدة . من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي الواسعة بإيجابياتها وسلبياتها ، يمكن للأفكار الخالقة عن الآخر أن تسقط وتزول ، ويمكن للمفاهيم الصحيحة أن تتحدد وتنبهر ..

٤ - الصور القومية التي يمتلكها المبحوثون عن الدول الأخرى تحكمها اعتبارات متعددة أهمها : الإعجاب بنمط حصاري معين ، يكمن في لاشعور المبحوثين في الرغبة في احتذائه . ومن ناحية أخرى فالملوك المياسي للدول الأجنبية إزاء العالم العربي له أهمية كبرى في صياغة الصور القومية الإيجابية والسلبية ..

٥ - من الظواهر السلبية التي كشف عنها البحث سيطرة اتجاه « التمرکز حول الذات » بالنسبة لكل المجموعات القطرية تقريبا . بعبارة أخرى هناك اتجاه غلاب نحو تمجيد الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث واعتباره أفضل الشعوب على الإطلاق . وفي تقديرنا أن هذا الاتجاه بالغ الضرر ، وانعكاساته على قضية الوحدة العربية مباشرة فحين يصبح الشعب الذي ننتمي إليه هو البداية والنهاية ، فصنى ذلك قصور النظر عن رؤية الإيجابيات في باقي أقسام الشعب العربي . وقد يؤدي هذا الاتجاه - إذا ما استمر على ما هو عليه - إلى ترسيخ الاتجاهات الإقليمية في وجدان المواطنين العرب ..

٦ - وهذا الاتجاه « نحو التمرکز حول الذات » لو تسمقا للبحث لأدركنا أنه في الواقع محصلة سياسات تعليمية وإعلامية وثقافية تنبها الدول العربية في الوقت الراهن .

وقد كشفت بعض البحوث التي أجريت على الإذاعات العربية على سبيل المثال ، أن

هذه الإذاعات نكاد أن نكرس الانفصال القائم ولا تعمل من أجل قضية الوحدة ..

وردت هذه النتيجة الهامة في البحث الذي نشرته الكاتبة المصرية ماجدة موريس ونشر بعنوان « الإذاعات العربية وقضية الوحدة العربية » ، في مجلة المستقبل العربي (١) وقامت الدراسة التطبيقية على أساس متابعة ما تقدمه نشرات الأخبار في بعض الإذاعات التي تيسر للباحثة الاستماع إليها على مدى شهر كامل هو إبريل (نيسان) ١٩٧٨ .. وخلصت الباحثة إلى النتائج الرئيسية التالية :

١ - لم تعد القضية القومية العربية تعتمد على أساس واحد في النظر إليها ، وإنما أصبحت اجتهادات وتفسيرات مرتبطة بفلسفة الحكومات القائمة ..

٢ - الإنزلال والإنفلاق إلى الداخل ومحاولة من كل دولة للسيطرة الاعلامية على عقل المستمع ..

٣ - الإنقسام الصريح الذي انتهت إليه الإذاعات العربية . نتجه بعض الأقطار إلى العالم الغربي ، ويوجه بعضها إلى المعسكر الشرقي ، مع وجود أقطار أخرى تحاول بقدر الإمكان أن تتبع الطريق الوسيط ..

٤ - العداء الصريح بين هذه الإذاعات ، والذي وصل إلى حرب اعلامية مبنية بوضوح شديد على الاتجاه السياسي الذي يموذ كل قطر ، والذي يتحول إلى نقمة على المستمع العربي بسبب انقفاء الموضوعية أمام الرغبة في التشهير السياسي بالمخالفين ..

٥ - تحاول بعض الإذاعات العربية تغيبب القضايا القومية عن ذهن المستمع وبالتحديد قضية الثورة الفلسطينية ، ونقل القضايا العربية عامة إلى الدرجة الثالثة من الاهتمام ، والعمل على تقريب اهتمام المستمع إلى قضايا خارجية تتعلق بالعالم الغربي الذي تأخذ اخباره المحل الأول من الاهتمام ..

٦ - هناك إذاعات تعطي القضايا العربية المكانة الثانية من أخبارها .. نوع آخر من تغيبب وعي المستمع عن القضايا العربية القومية لأنه يبرز المحليات .

تضخيم الذات السياسية للحكم القائم ..

هذه النتائج الهامة التي خلص إليها هذا البحث ، يمكن أن تتكرر لو درسنا بشكل نقدي السياسات الثقافية التي تتبعها الدول العربية وكذلك السياسات التعليمية ..

والخلاصة أنه ما زالت أمامنا أسواط طويلة علينا أن نقطعها بالبحث العلمي ، وبالنخبط السياسي والثقافي والتطبيعي حتى نتحقق الوحدة العربية الشاملة (٢) ..

الهوامش

- (١) اعتمدنا في هذا التقسيم على :
 منتلوبلي وزغل (بالفرنسية) ، الأمة والقومية والدولة القومية في العالم العربي ، منشور في : ملتقى
 حول القضية الثقافية والضمير القومي لدخل المجتمع التونسي ، ، ١٨ - ١٩ مارس ١٩٧٤ ،
 ٦٥ - ٧١ .
- (٢) راجع بهذا الصدد :
 - عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت : دار الطليعة للطباعة
 والنشر ، ١٩٦٩ .
 - سمير أمين (بالفرنسية) ، الأمة العربية : القومية وصراع الطبقات ، باريس : ميثوى ١٩٧٦ .
 (للكتاب ترجمة عربية أعدها كميل فيسر داغر ، بيروت دار ابن رشد للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ .
 - أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، ندوة جمعية الخريجين ، ٧ - ١٢ أبريل ١٩٧٤ ،
 جامعة الكويت ، ١٩٧٥ .
- (٣) انظر بهذا الصدد :
 السيد بس ، الشخصية العربية بين المفهوم العربي والمفهوم الإسرائيلي ، القاهرة : مركز الدراسات
 السياسية والإستراتيجية ، ١٩٧٣ .
- (٤) انظر بهذا الصدد :
 Le Vine, R.A., Socialization? soical structure and intersocietal Images, in :
 Kelman, H (Editor), International Behavior, N.Y.: Holt, Rinehart and Winston,
 1966, 43- 69.
- (٥) انظر بهذا الصدد :
 De Sola Pool, I., Effects of cross- national contact on national and International
 Images, in: Kelman, op. cit., 104 - 129
- (٦) انظر بهذا الصدد :
 Deutch, K.W., and merrit, R.I., Effects of events on national and International
 Images, in: Kelman, op. cit, 130 - 186
- (٧) انظر بهذا الصدد :
 Janism I.L. and Smith, M.B., Effects of Education and persuasion on national
 and International Images, in: Kelman, op. cit., 188 - 235.
- (٨) يجري في الوقت الراهن إعداد بحث في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالقاهرة عن
 « تعاملات المصريين المسلمين في البلاد العربية إزاء البلاد التي عاشوا فيها » وسيجد للنشر قريباً .

(٩) ماجده موريس ، الإنجازات العربية ونسبة الوحدة العربية ، مجلة المستقبل العربي ، ، عدد ٨ ، ١٩٧٩ ، ١١٠ - ١٢٤ .

(١٠) انظر بصدد التخطيط التعليمي والتربوي وتأثيره الحاسم في نسبة الوحدة العربية
- سعدون حمادي ، الوحدة الثقافية والتعليم : ملاحظات أولية ، المستقبل العربي المصدر السابق ،
٤٦ - ٥٢

- عزيز حنا ، مطالب الوحدة العربية على التعليم ، مجلة المستقبل العربي ، العدد السابق
٥٣ - ٧٠ .

- ميسار الراوي ، العمل التربوي العربي المشترك ودور المنظمات العربية ، مجلة المستقبل
العربي ، العدد السابق ٧١ - ٩٤ .

- محمود محمود ، الخطوط الرئيسية لإستراتيجية تطوير التربية العربية ، مجلة المستقبل العربي ،
العدد السابق ، ٩٥ - ١٠٩ .

الفصل السادس

خطاب النخبة السياسية

تحولات الخطاب القومي العربي

موضوع النظام العربي ومستقبل جامعة الدول العربية ، كثرت فيه الدراسات والبحوث . والواقع ان التراث الغصبي الذي تحت أيدينا لا يزخر فقط بالاجتهادات الأصلية ، ولكننا نجد فيه تضاربا شديدا في رؤية النظام العربي وتشخيص مشكلاته والتنبؤ بمستقبله ، بدءا من تعريف النظام العربي ذاته وتحديد ملامحه وإبراز قسامته ، إلى التباين الشديد في تشخيص مشكلاته ، إلى الخلاف الجذري حول استشراف مستقبله .

ومع ذلك يمكن القول إنه مما تفخر به الجماعة العلمية العربية ، أن البحث عن مشكلات النظام العربي لم يعد حكرا كما كان من قبل على الباحثين الأجانب ، الذين كانوا بخطابهم الاستشرافي ، بكل ما يحفل به من تحيزات تملئها مصالح شتى ، يؤثرن على وعينا بمشكلاتنا ، من خلال التضخيم من السلبيات ، والتركيز على عوامل التناقض والخصوصية والتهوين من عوامل التشابه ، ونفي قدرة الأمة العربية على تبني مفهوم متجانس للعالم .

انتهى هذا العهد ، ونشأ جيل من علماء للمباشرة العرب ، الذين مارسوا البحث في موضوع النظام العربي ، مطبقين مناهج علمية دقيقة ، ولكن أهم من ذلك تبنيهم رؤية قومية ملتزمة ، لم تمنعهم في كثير من الأحيان من الموضوعية الواجبة ، ولا من ممارسة النقد والنقد الذاتي أحيانا .

ويمكن القول إن اتجاهات البحوث العربية في العقود الأخيرة ، تركزت على ثلاثة موضوعات رئيسية وهي إن كانت مترابطة ، إلا أنها متميزة في نفس الوقت .

أولا : بحوث عن الجامعة العربية وتقييم دورها وقياس فاعليتها في مجال العمل العربي المشترك ، ومناقشة سبل تعديل ميثاقها وتطوير مؤسساتها وتحديثها .

ثانيا : بحوث عن النظام العربي ، نشأته ومراحل تطوره وأزمته ومستقبله .

ثالثا : بحوث عن استشراف مستقبل الوطن العربي ، مع تركيز واضح على قضية التجزئة والوحدة .

في كل ميدان من هذه الميادين ، سنجد أعمالاً علمية أصيلة ، سواء اتخذت شكل كتب متكاملة أو صورة دراسات منشورة ، أو أوراق قدمت في نوات .

وليس غريباً أن يستقطب النظام العربي ومشكلاته اهتمام الباحثين الأفراد ومراكز الأبحاث المتخصصة فهو قضية الحاضر والمستقبل . في عالم يتطور بسرعة ، على أسس من التكنلوجيات الإقليمية الكبرى ، في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية التي تفرض بذاتها وبحكم قوانين حركتها ضرورة تغيير الهيكل السياسية على المستوى القطري والإقليمي والعالمي . ومن هنا يصبح بحث حاضر ومستقبل النظام العربي مسألة جوهرية . وأحيل هنا إلى الكتاب الهام للدكتور عبد المنعم سعيد « العرب ومستقبل النظام العالمي » (١) ، ولذلك لم يكن غريباً أن كان « النظام الإقليمي العربي : الموضوع الراهن والتحديات المستقبلية » هو موضوع المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، بالاشتراك مع مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية بعمان في الفترة من ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧ ، والذي قدمت فيه ونوقشت أوراق بحثية هامة . (٢)

وقد عدنا مرة ثانية في المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني الذي انعقد في القاهرة من ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ لمناقشة « النظام العربي في بيئة دولة متغيرة » ، (٣) تأكيداً للأهمية القصوى للموضوع .

نحن إذن أمام موضوع محوري ، تعددت فيه اجتهادات الباحثين ، وتنوعت فيه اختارات القيادات السياسية العربية ، غير إننا وصلنا هذا العام إلى مرحلة حاسمة من مراحل تطور النظام العربي ، بعد نشوء مجلس التعاون العربي ، وقيام اتحاد المغرب العربي ، بالإضافة إلى مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

من هنا ثارت التساؤلات حول ما هو مستقبل جامعة الدول العربية في ضوء هذا التطور الذي كرس نمطاً إقليمياً في التوحد ، ولعل هذا هو الذي جعل جميل مطر يتساءل في مقال له نشر بالأهرام : جامعة للدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ (٤)

إلى أين يعضي النظام العربي ؟ وما هي الدوافع التي جعلت التطور ينحو إلى هذه التكتلات الإقليمية بدلاً من الدفع عن طريق العمل العربي المشترك من خلال جامعة الدول العربية ، وهل بعد ذلك التطور رافداً يصب في مجرى الوحدة العربية ، أم هو انحراف أصيل عنها ؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول بليجاز أن نصوغ إجابات عنها .

ولو أردت أن أجعل الفكرة الأساسية التي يقوم عليها بحثي لقلت إننا نمر بلحظة تاريخية فارقة نشهد فيها نهاية الخطاب القومي التقليدي وبداية صعود الخطاب القومي الوطني . وأنا حين أتحدث عن الخطاب فأنا أعني في الواقع نسفاً مترابطاً من المقولات ونوعية محددة من الممارسات في نفس الوقت . (٥)

تأتي نهاية الخطاب القومي التقليدي بعد مرحلة مر فيها هذا الخطاب بأزمة خانقة على صعيد الفكر والممارسة معاً . وقد عبر عن هذه الأزمة - وخصوصاً في سنوات التردّي والإنهيار التي أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ - عديد من المثقفين العرب ، ربما كان أبلغ

تعبير عنها شهادات عينة كبيرة منهم نشرت في كتاب « المأزق العربي » ، الذي نشره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بالاشتراك مع منتدى الفكر العربي في عمان وحرره لطفي الخولي . (٦)

ولعل من أبلغ التعبيرات عن قلق المثقف القومي العربي الملتزم بتحديات الثمانينات بالنسبة للنظام العربي تطبيق المؤرخ والمفكر القومي الكبير قسطنطين زريق على بحث جميل مطر الذي قدم في ندوة جامعة الدول العربية : « الواقع والطموح » ، والذي كان عنوانه « الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي » .

يقول قسطنطين زريق :

« إن التحدي الأكبر الذي يجابه الأمة العربية في مطلع الثمانينات هو اتجاه أعضاء النظام العربي نحو تمكين القطرية والتكتيكية ... وهو الاتجاه المماثل لما يفرضه سير الأمة نحو التماسك والتكامل وتنمية قوتها الذاتية التي تكون مركزها الأساسي ، فمن هنا يجب أن نبدأ : كيف نفق في وجه هذا الإبتعاس الذي أدى إلى التبعثر العربي ؟

وبضيف :

« إن صد التيار العاصر ليس من مسؤولية جامعة الدول العربية وحدها ، وإنما هو أيضا ، وفي المقام الأول ، من مسؤولية أعضائها .. »

« إن هذه المسؤولية يشارك فيها أيضا المواطنون العرب في ديارهم جميعا ، ولكن من الملاحظ إن فترة هؤلاء المواطنين تخف يوما بعد يوم . وهذا التحدي الخطير الثاني في مواجهة الثمانينات ، ذلك إن سلطة الأنظمة الحاكمة في الترغيب والترهيب تتصاعد في كل بلد عربي . هناك الاغرامات المالية والسلطوية من جهة ، وأساليب الدعوي المتشددة نفذا وانتشارا من جهة أخرى ، ولا ننسى وسائل المنع والقمع وتقييد حرية القول والفكر والعمل وما إليها » . (٧)

وهكذا يضع قسطنطين زريق يده بنفاذ عميق على طرفي المعادلة العربية : الدول القطرية من ناحية والجماهير من ناحية أخرى . الدول القطرية التي تضخمت سلطاتها وتوحشت في مواجهة المجتمع المدني ، هي نفسها التي منقود عملية الإنتقال من الخطاب القومي التقليدي إلى الخطاب القومي الوظيفي حفاظا على بنائها من الانهيار تحت وطأة العوامل الداخلية والخارجية ، والجماهير التي تضامل دورها في المشاركة وفي صنع التاريخ .

ولا بد لنا للتكلم بتطور النظام العربي الذي المينا إلى ملامحه البارزة من أن نطل إطلالة مريمة على ملامح الخطاب القومي التقليدي ونحدد مؤشرات الأزمة التي مر بها ، قبل أن ننقل الحديث عن ملامح الخطاب القومي الوظيفي البازغ .

أولا : الخطاب القومي التقليدي

هناك إجماع بين الباحثين على أن العروبة تمثل المبدأ الذي يصدر عنه الغالبية العظمى من المفكرين العرب ، بالرغم من اختلاف إيديولوجياتهم ، بمعنى أن الإبتناء العربي لفة

وتاريخاً وحضارة هو الأساس الذين ينطلقون منه في تحليلاتهم للواقع العربي ، وفي استشرافهم لمستقبله . ومن ناحية أخرى ، فإن الوحدة : تعريفها وكيفية تحقيقها وسبل مواجهة خصومها هي العمود الأساسي للخطاب القومي للعربي . (٨)

وإذا أردنا أن نحدد العناصر الأساسية لهذا الخطاب يمكننا أن نحصرها في أربعة موضوعات :

- ضرورة الوحدة العربية
- أنصار الوحدة وأعداؤها
- طريق الوحدة العربية
- نظرية الوحدة العربية
- فيما يتعلق بضرورة الوحدة العربية يعتبر بعض الباحثين أن أقوى تمبير سياسي عنها نجده لجمال عبد الناصر في الميثاق حيث يقول :

« إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها ، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته ، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير » .

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يجمع في فقرة واحدة بين الأسباب الثلاثة الكبرى التي يرجع إليها المثقفون القوميون العرب في كتاباتهم وهي اللغة والتاريخ والمصير المشترك . (٩)

ولن نخوض كثيراً في موضوع أنصار الوحدة وأعدائها ، بضينا على وجه الخصوص فيما يتعلق بطريق الوحدة العربية أن الخطاب القومي التقليدي بأنفس من القول بتحقيق الوحدة العربية عن طريق التعاون والتكامل بين الدول العربية ، لانه يدين القطرية (أي التجزئة) في تلك الدول ، ولعل أبرز ما يعبر عن هذا الرغز الانتقادات التي يوجهها المثقف العربي القومي للمبدأ الذي يقضي بجواز قيام الوحدة العربية على أساس المصالح المادية الأولى وهي المصالح الاقتصادية للبلاد العربية . فهذا المفهوم يعد نقياً لنظرية النمج السياسي التي تقول بالاتحاد السياسي أولاً ، أي بإقامة رئاسة واحدة وسلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية واحدة ، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والمسكرية والاجتماعية الأساسية التي تواجه الأجزاء المساهمة في الوحدة وتخلق هي نفسها الأجهزة الضرورية في هذه القطاعات كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة .

هكذا ذهب مثلاً أحد أبرز ممثلي الخطاب القومي التقليدي نديم البيطار في كتابه : النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية (منشورات معهد الإنماء العربي ١٩٧٨ ، بيروت ، ص ٩) (١٠) .

وفي نفس الاتجاه يسير علي الدين هلال حين يرفض رفضاً قاطعاً المدخل الوظيفي للوحدة ، والذي يركز على التنسيق والتكامل الاقتصادي ، وهو يقرر في بحثه « ميثاق الجامعة

العربية بين النظرية والقومية ، الذي قدم لندوة « جامعة الدول العربية : الواقع والطموح » (١١)

« نحن لا نعتقد في صحة هذا الاتجاه الوظيفي بالنسبة للبلاد المتخلفة عموما وللبلاد العربية خصوصا ، وإنه يفترض عددا من المسلمات النظرية التي لا يمكن التسليم بها وانطلاقا من الخصوصية المزدوجة للدول العربية باعتبارها بلادا متخلفة من ناحية وباعتبارها عربية من ناحية أخرى يمكن إثارة الملاحظات التالية على النظرية الوظيفية :

١ - هناك أولا ملاحظة تاريخية وهي ان انتقال العملية التكاملية من المجال الفني إلى المجال السياسي لم يحدث بالشكل الذي توقعه أنصار المدرسة حتى في التجربة الأوروبية .

٢ - هناك ثانيا نقد نظري لواحدة من أهم المسلمات الوظيفية وهي اعتبارها المصالح الاقتصادية وتبادل المنافع المادية الأساس الجوهري للعملية التكاملية ، ذلك إن قيام التكامل على أساس اقتصادي فحسب يضع له حدودا لا يتجاوزها ، ... ونجاح التكامل يتطلب الالتزام السياسي ووجود الإرادة السياسية .

٣ - وينقلنا هذا ثالثا إلى نقد مصلمة وظيفية أخرى ، وهي التمييز بين جوانب سياسية وأخرى فنية .

٤ - يضاف إلى ذلك خصوصيتان عربيتان : الأولى : الطابع القومي للعلاقات العربية ، وهو الأمر الذي يعطى للعملية التكاملية بين البلاد العربية طابعا سياسيا مباشرا ، والثانية طبيعة التحديات التي تواجهها البلاد العربية ، وهي ذات مصمون سياسي مثل التحدي الإسرائيلي الصهيوني ، وتحدي التبعية ، وتحدي التنمية الشاملة والاختيارات الاجتماعية المرتبطة بها ، وتحدي الشرعية والاستقرار السياسي ، ومن شأن هذه التحديات أن تضع الاعتبار السياسي كمحدد رئيسي للعملية التكاملية .

ويضيف : « إن التكامل العربي والوحدة العربية أمر سياسي في المقام الأول ، وهناك أولوية للاعتبارات والالتزام السياسي في تحقيقه نتيجة للسمّة القومية التي تنصف بها العلاقات العربية ، وأي طريق آخر - اقتصادي أو اجتماعي - في غياب الالتزام السياسي قد يوجد بعض أشكال العمل المشترك .. ولكنه يتم في إطار التجزئة القائمة دون أن يضع الأساس لخطوة أكثر تقدما . والقضية ليست المفاضلة بين الثورية والتدرجية ولكن هل يمكن تحقيق الأهداف القومية وحل التناقض بين القومية والقطرية نتيجة عملية فنية يقودها المتخصصون والقيرون وحسب ، أم إنه بالضرورة وفي المقام الأول ثمرة عمل سياسي والتزام قومي يضطلع به المتفقون والحكام ، »

نعتبر هذا النص من أوضح نصوص المطلب القومي للتقليدي في رفضه للمدخل الوظيفي للوحدة ، وتشبهه بالمدخل السياسي .

مسار النظام العربي في مراحل تطوره المختلفة :

لقد ذكرنا من قبل أن استخداما لمفهوم الخطاب لا يقتصر على المقولات الفكرية وإنما يشمل الممارسة في نفس الوقت .

فماذا عن ممارسة الخطاب القومي العربي التقليدي ؟

يقصر المجال بطبيعة الحال عن تتبع مسار النظام العربي منذ نشأته حتى الآن ، وأحيل في ذلك إلى مجموعة من البحوث الممتازة من أهمها كتاب علي الدين هلال وجميل مطر ، النظام الإقليمي العربي ، (١٢) ، وبحث جميل مطر : « الجماعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات » (١٣) ، والذي يحدد مراحل تطور النظام فيما يلي :

مرحلة النشأة ، ومرحلة التفاعلات الحادة ، ومرحلة انفجار الثروة والفقر ، وأخيرا مرحلة التدهور . وبحث أسامة الغزالي ، النظام العربي تحت التهديد (١٤) الذي قدم للمؤتمر الاستراتيجي الأول في عمان والذي يفرق بين مرحلة النشأة وسماتها ، ثم مرحلة فعالية النظام العربي ١٩٥٥ - ١٩٧٥ ، النظام العربي ومقاومة التهديد ، ثم النظام العربي والتراجع أمام التهديد ابتداء من عام ١٩٧٥ .

وبغض النظر عن التفاصيل المتعددة في مسار النظام العربي ، فيمكن القول إن الخطاب القومي العربي التقليدي وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ قد تراجع بالنسبة لنطينين جوهريتين :

- النقطة الأولى هي التدخل السياسي للوحدة ، وخصوصا صورة الوحدة الإنمائية ، ولعل تجربة فشل الوحدة المصرية السورية قد أثرت على مصداقيته في هذا المجال ، بالإضافة إلى اضطرابه إلى التخلي عن دعوياه فيما يتعلق بالقوى التقدمية والقوى الرجعية في الوطن العربي ، تحت ضغط الهزيمة ، واضطراره إلى القبول بالتدخل الوظيفي في صورة المساعدات المالية والدعم من قبل الدول المحافظة .

النقطة الثانية وتتمثل في عملية شاقة وطويلة ، نعت من خلالها إعادة صياغة الموقف التقليدي من إسرائيل ، والذي عبرت عنه بشكل بليغ ، لاهات الخرطوم الثلاثة ، والذي سقط تماما في لحظة كامب دافيد ، ونشأ بديلا عنه موقف جديد ، ربما تعبر عنه منظمة التحرير الفلسطينية اليوم بأبلغ تعبير ، في استمداها . للاعتراف بالدولة الإسرائيلية ، في إطار اتفاقية سلام ركنها الأساسي الاعتراف بالدولة الفلسطينية .

أزمة النظام العربي الراهنة :

انعكست أزمة الخطاب القومي العربي التقليدي على النظام العربي ذاته ، بحكم وحدة الفكر والممارسة ، وقد لخص غسان سلامة ببراعة المشكلات المختلفة التي يواجهها النظام العربي في بحثه ، الجامعة والتكتلات العربية ، (١٥) المقدم لنودة جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، في بروز عدد من المشكلات المحورية التي صاغها في شكل تناقضات :

١ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم الديني .

ويقصد الاتجاه العربي في مواجهة الاتجاه الإسلامي .

٢ - المفهوم للقومي في مواجهة المفهوم الإقليمي .

ويقصد التناقض بين النظام العربي والنظام الشرق أوسطي .

٣ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم المحلي

ويقصد بالمحلي هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجي ، ومجلس التعاون العربي ، والاتحاد المغاربي) .

٤ - المفهوم القومي في مواجهة المفهوم السياسي

ويقصد به سياسة المحاور السياسية العنيفة التي تنشأ داخل النظام .

من كل هذه الجدليات الأربعة أثبتت الممارسة أن جدلية القومي في مواجهة المحلي بتعبيرات غسان سلامة ، أصبحت هي الجدلية الأساسية التي تفضل فعلها في الوقت الراهن على حساب كل الجدليات السابقة ، ويكشف عن هذا انشاء مجلس التعاون الخليجي والاتحاد المغربي .

وقد برد ذلك إلى نهاية الخطاب القومي العربي التقليدي وبزوغ الخطاب القومي العربي البراجماتي والوظيفي .

ومن ناحية أخرى يحدد محمد السيد سعيد في بحثه الممتاز الذي قدم إلى المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني وعنوانه « هياكل العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي » (١) ، مشكلات هذا النظام في ثلاث فحوات رئيسية في بنية النظام العربي وهي :

١ - فجوة التراضي :

والمقصود بها هو وجود خلافات عميقة في التوجهات الاستراتيجية والإجرائية بين دول عربية رئيسية نحو عدد من القضايا الجوهرية ، الأمر الذي يقود إلى شلل في المؤسسة الرئيسية للنظام العربي : أي الجامعة العربية .

٢ - فجوة الالتزام :

ويعرفها بالمدى الكبير بين ما تمهدت به ووافقت عليه الدول العربي والأعضاء في الجامعة ، وتنفيذ هذه التعهدات سواء كانت قد دارت مؤتمرات القمة أو مجلس الجامعة .

٣ - فجوة الفعالية :

وهي عجز النظام العربي ذاته عن مقابلة المهام والتحديات المطروحة عليه في إطار المستوى الراهن من التمهيدات ، وحتى لو تم تنفيذها بسبب عدم كفاية القوة والجهود الجماعية المتضمنة لتحقيق أهداف النظام بنجاح ولتغلب على التحديات والعوائق التي تواجهه ، وخاصة في ميدان الأمن القومي العربي .

ثانيا : الصراع بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البارز

دار في السنوات الأخيرة صراع عنيف بين الخطاب القومي التقليدي والخطاب الوظيفي البارز . وقد تمحور الصراع حول عدد من القضايا الجوهرية أهمها على الإطلاق الجدل حول :

- دور الدولة القطرية وهل هو سلبي أو إيجابي في نطاق النظام العربي ، وحول فشلها أو نجاحها في أداء الأدوار المنوطة بها .

ثم النقطة الجوهرية وهي كيفية تحقيق الوحدة العربية ، وخصوصا بين أنصار المدخل السياسي وخصوصهم أنصار المدخل الوظيفي .

ويمكن القول إن ، هجاء ، الدولة القطرية تقليد مشرق أكثر منه تقليد مغربي في خطاب الخطاب القومي العربي التقليدي ، فليس لدى المفكرين المغاربة - لأسباب شتى - هذا الاستعداد الدائم للانضباط على الدولة القطرية كما هو الحال بالنسبة للمثقفين المشاركين . ويمكن أن نطالع الكتاب الهام الذي حرره فهد الفانك بعنوان « الدولة القطرية وإمكانات قيام دولة الوحدة العربية » (١٧) ، والذي استطلع فيه آراء ثمانية عشر مثقفا عربيا ومغربيا ، فوجد إجابة ذات دلالة بالغة للكثوث على أواميل المفكر المغربي .

قال ردا على السؤال الأول ومضمونه :

الدولة القطرية في الوطن العربي يرفضها علنا الحاكمون والمحكومون ، ومع ذلك نزداد قوة ورسوخا ، فما هي نقاط القوة التي تبرر صمود واستمرار الدولة القطرية ؟

كانت إجابة أواميل هكذا وأنا أقبس :

« هذا السؤال من الأسئلة التي « توجه ، الجواب ، أي تحاول جر الجواب إلى مجال تصورهما ، إذ هناك تصور محدد يضمه السؤال ، ابتداء من المفهوم الممتثل وهو « الدولة القطرية » وهي تعني فيما تعنيه إنها نظام سياسي تفهيري ، ناتج عن تجزئة وقعت في كيان سياسي أكبر ، ينبغي إذن البدء بالسؤال نفسه ؟ ما الذي يبرر - تاريخيا وواقعا - أن جميع الدول القائمة في البلاد العربية كلها « قطرية » « تجزئية » لذا فإننا أختار استعمال مصطلح « الدولة الوطنية » بدل الدولة القطرية مع ملاحظتين أساسيتين :

أولا : إن استعمال مفهوم الدولة القطرية يجعل هذه الأخيرة على نحو من الاتهام فائدة للشرعية .

ثانيا : إن الحديث عن « الدولة الوطنية » لا يعني بالضرورة إنها بشروطها القانونية والمؤسسية والحقوقية موجودة فعلا على الساحة العربية .

لذا فإن الأخطر أن الفكر القومي لم يكن حقيقة بقضية الدولة الوطنية بمفهومها المؤسسي والحقوقي ، بل ظل يفكر بالدولة القطرية ، فيكتفي بالطمح في شرعية الدولة القطرية أي كل دولة قائمة على الساحة العربية وكانت النتيجة أن الفكر القومي - رغم إيجابياته النضالية

الكثيرة - أغفل قضية الدولة الوطنية ، كمؤسسات ، كنواة القانون والحقوق ، كأداة لتحديث نظام السياسة وتطوير علاقات المواطنين وحقوق الإنسان ، بل قد أذهب إلى القول بأنه لم يكن لديه تصور واضح لما ينبغي أن يكون عليه نظام دولة الوحدة الكبرى ، وعليه أرى إنه ليست الدول الوطنية ، هي التي تزداد قوة ورسوخا بل إنها كنواة مؤسسات وحقوق إما هاشة الوجود ، أو غير موجودة على الإطلاق في بلداننا . (١٨)

هذا مجرد مثل لاختلاف المنظور المغربي عن المنظور المشرقي في تقييم الدولة القطرية .

غير أن أعنف معركة تدور الآن بين الخطاب القومي العربي التقليدي والخطاب العربي الوطني ، تدور حول أسلوب تحقيق الوحدة العربية ، وأهمية المعركة أنها لا تدور في فراغ نظري ، بل هي بصدد سلوك محدد ، يتمثل في إنشاء الاتحاد المغربي .

كان لا بد للخطاب القومي العربي التقليدي أن يعبر عن رأيه في هذا التيار الإقليمي الآخذ في التصاعد ، ونعني إنشاء مجلس التعاون الخليجي ، ثم إنشاء مجلس التعاون العربي ، وإنشاء الاتحاد المغربي .

اختار أحد أبرز ممثلي الخطاب القومي التقليدي نديم البيطار الاتحاد المغربي مجالا لهجومه العنيف . فقد سارع بنشر مقالة في مجلة اليوم السابع وعنوانها : الوحدة المغاربية : مشروع مثالي فاشل . (١٩)

ولقد لخص فيها المقولات المعروفة للخطاب القومي العربي التقليدي ، غير أنه عرض أيضا لنظريته في الوحدة العربية ، بما تتضمنه من القوانين التي كشف عنها ، وهو يقرر أنه اكتشف ثلاثة قوانين أساسية كانت تعيد ذاتها في شكل رتيب في تجارب الوحدة الناجحة ، وتكون غالبية في التجارب الفاشلة ، وهذه القوانين هي :

أولا : وجود الإقليم - القاعدة - أي وجود إقليم بين الأقاليم المدعوة إلى الاتحاد ، يقود عملية التوحيد السياسي ، ويرتبط به العمل الوحدوي عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المستقلة ، أو الكيانات السياسية المستقلة التي تسعى إلى تحقيق وحدتها .

ثانيا : مخاطر وتحديات خارجية مباشرة تولد ضغطا حادة ملحة على مجتمعات أو كيانات في توحيد امكانياتها في التصدي لها .

ثالثا : سلطة مشخصة تستقطب ، كرمز ، المشاعر والتطلعات الوحدوية وهي سلطة كانت تعترف أساسيا بقيادة الإقليم القاعدة .

ويضيف البيطار أنه اكتشف أيضا ١٨ قانونا ثانويا .

ويخلص إلى حكمه النهائي أن هذه القوانين الثلاثة غير متوافرة للمشروع الجديد ولهذا ليس من الممكن تحويله من تصور إلى واقع ، وبالتالي فإنه سيضاف إلى قائمة المشاريع الوحدوية الأخرى الفاشلة .

وسرعان ما اشتعلت المعركة ، فرد عليه محمد عبد الجباري ، بمقال « الإقليم القاعدة ، مقولة غير علمية وغير اجرائية » .

كما شارك في النقاش محمد مزالي بمقال بعنوان : « الوحدة المغاربية تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، ولم يتوان البيطار في دفاعه المجيد عن مقولات الخطاب القومي العربي التقليدي عن الرد ، فشرمقالتين بعنوان : « نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة .. نقد اعتباطي وغير علمي » والأخرى بعنوان الجابري هو « الإعرابي ، داعية النراضي الأخلاقي » (٢٠)

والمعركة ما زالت مستمرة حول الأسلوب الأمثل لتحقيق الوحدة العربية ، غير أن السؤال الأهم : هل سيتاح للخطاب القومي العربي الوظيفي البازغ ان يكون هو الخطاب السائد في العقود القادمة ؟

ثالثا : مستقبل الخطاب القومي العربي الوظيفي

للإجابة على هذا السؤال لا بد بالإضافة إلى ما رصدناه من فضل الخطاب القومي العربي التقليدي في التصدي لمساءلة الوحدة الإنمائية الشاملة ، والتمسك بصيغته المبدئية إزاء الدولة الإسرائيلية ، أن نرصد اتجاهات الرأي العام ، الذي كثيرا ما نهمله في تحليلاتنا مؤثرين عليه تحليل سلوك النخبة سياسية كانت أو ثقافية .

في بحث أجريناه في إطار مركز دراسات الوحدة العربية عن « اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (٢١) توصلنا إلى النتائج التالية في ضوء إجابات المبحوثين في أكثر من ١٣ دولة عربية :

(أ) أصبحت آمال الوحدة العربية أكثر واقعية ، مما كانت عليه خلال خمسينات هذا القرن ، وإلى جانب الاعتقاد بأن « الوحدة الإنمائية » مسألة صعبة التحقيق في الوقت الراهن وبالتالي فإن الشكل الفيدرالي للوحدة أكثر إتساقا مع المرحلة الحاضرة وفي المستقبل القريب ، هناك مقولة تردت في السنوات الأخيرة حول صعوبة تحقيق توحيد شامل لكل الأنظار العربية دفعة واحدة ، حتى لو كان هذا الاتحاد فيدراليا وليس انماليا .

(ب) ادراك الرأي العام العربي عدم جنوى وربما عدم إمكانية توحيد أجزاء الوطن العربي الكبير بسلح العنف : فالأغلبية تمي أن عصر التوحيد القومي بقوة السلاح قد مضى وربما لن يعود ، وبالتالي فهي أكثر قوة ورغبة في تفضيلها الطريق الديمقراطي الذي يسمح بأوسع وأعرق تمثيل للجماهير العربية في المشاركة في إنجاز الوحدة .

(ج) وصول هذا الرأي العام مرحلة « تجاوز الرومانسية المفرطة في نظرتهم للمسائل القومية وقضية الوحدة ، فهناك قطاع متزايد ينظر للوحدة كوسيلة للتنمية القطرية ولتلبية الطموحات الفردية في مستقبل مادي أفضل ، إلى جانب ما تحققه من مزايا معنوية واستراتيجية للأمة العربية ككل » .

ولا يخفى أن هذه النتائج تتعارض مع مسلمات الخطاب القومي العربي التقليدي وتحتاز

إلى مقولات الخطاب العربي الوظيفي والتي وإن لم تتبلور بعد بشكل متكامل ، إلا أن أهميتها أنها نفتت بالفعل إلى مجال التطبيق ، في شكل التكتلات الإقليمية التي ذكرناها .

كيف تم التطبيق ؟

لقد تم في غالبية الحالات من خلال قرارات علوية اتخذتها النخب الحاكمة بتأثير دوافع مختلفة ، غير أنه من اليقين أن الجماهير كانت غائبة عن الصورة .

ومن هنا نعود مرة أخرى إلى سؤال جوهري ، لم يتم طرحه في الفكر القومي العربي بهذا الوضوح إلا في السنوات الأخيرة .

هل يمكن أن تتم الوحدة في إطار غير ديمقراطي ؟ تغيب فيه الجماهير ، ولا يبقى في الساحة سوى الممارسات السلطوية للنخب الحاكمة ؟

لا نعتقد - أيا كان رأينا في سيادة الخطاب الوظيفي في المقود القائمة - إن الممارسة في غياب الديمقراطية الحقيقية يمكن أن تحقق الأهداف المعقودة عليها .

وفي تقديرنا إنه يسود الآن إجماع بين المثقفين العرب ، على أن أي تجمع عربي ، تكاملا أو تنسيقا أو اتحادا أو وحدة شاملة ، لا يمكن له البقاء إن لم يتم على أساس متين من المشاركة الشعبية الفعالة ، في إطار من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان العربي .

المراجع

- (١) عبد المنعم سعيد ، العرب ومستقبل النظام العالمي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ .
- (٢) أنظر النظام الإقليمي العربي : الوضع الراهن والتحديات المستقبلية ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، (عمان : ١٥ - ١٧ سبتمبر ١٩٨٧) ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٨٩ .
- (٣) أنظر : النظام العربي في بيئة دولية متغيرة ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، القاهرة : ٨ - ١٠ يناير ١٩٨٩ ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٠ .
- (٤) جميل مطر ، جامعة الدول العربية أم جامعة للأقاليم العربية ؟ الأهرام ، ٢٢ / ٢ / ١٩٨٩ .
- (٥) نعتد في تعريفنا للخطاب على أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشل فوكو المتعددة ، وخصوصاً في كتابه المعروف ، أركيولوجية المعرفة .
- (٦) لطفي الخولي (محرر) اللآزق العربي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية وصندوق الفكر العربي وصحيفة الحوار القومي ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .
- (٧) قسطنطين زريق ، نقيب ، في جامعة الدول العربية ، الواقع والطموح ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، ٩١٠ - ٩١٩ .
- (٨) نعتد في تحديد سمات الخطاب العربي القومي التقليدي على الدراسات الممتازة التالية : سعيد بن سعيد ، العقل العربي والوحدة : نهاية الخطاب الكلامي ، الوحدة السنة الرابعة ، العدد ٤٦ / ٤٧ ، أغسطس ١٩٨٨ ، ٤٥ - ٨٥ .
- (٩) سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .
- (١٠) نديم البطار ، النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية ، مذكور في : سعيد بن سعيد ، المرجع السابق .
- (١١) علي الدين هلال ، ميثاق الجامعة العربية بين التطرية والقومية ، أعمال ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧ - ٩٢ .
- (١٢) جميل مطر ، علي الدين هلال ، النظام الإقليمي العربي ، دراسة في العلاقات السياسية العربية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .

- (١٣) جميل مطر ، الجامعة العربية والنظام الإقليمي العربي وتحديات الثمانينات ، في ندوة جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٨٨٧ - ٩٠٧ .
- (١٤) أسامة النزال ، النظام العربي تحت التهديد ، أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الأول ، مرجع سابق ، ٢٣٥ - ٢٨٠ .
- (١٥) غسان سلامة ، الجملة والتكتلات العربية ، في ندوة : جامعة الدول العربية : الواقع والطموح ، مرجع سابق ، ٧٧١ - ٨٠٤ .
- (١٦) محمد السيد سعيد : هيكلك العمل العربي المشترك : تجاوز أزمة النظام العربي ، في أعمال المؤتمر الاستراتيجي العربي الثاني ، (تحت الطبع) .
- (١٧) فهد الفانك (محرر) . الدولة التطورية وامكانيات قيام دولة الوحدة العربية ، عمان : منتدى الفكر العربي ١٩٨٩ .
- (١٨) علي أولملي ، المرجع السابق .
- (١٩) نديم البيطار ، الوحدة المغاربية : مشروع مثالي فاشل ، مجلة اليوم السابع ، ٢٦ ديسمبر ، ١٩٨٨ ، ص ٢١ .
- (٢٠) راجع المقالات التالية :
- محمد عابد الجابري ، الإقليم القاعدة : مقولة غير علمية وغير اجرائية ، مجلة اليوم السابع ، العدد ٢٢٩ .
- محمد مزالي - الوحدة المغاربية : تتحقق بالديمقراطية بعيدا عن الإقليم القاعدة والزعيم الملهم ، مجلة اليوم السابع ، ٢٢ يناير ١٩٨٩ ، ١٦ - ١٧ .
- نديم البيطار ، نقد الجابري لفكرة الإقليم القاعدة نقد اعتباطي وغير علمي ، مجلة اليوم السابع ، ٦ فبراير ، ١٩٨٩ ، ٢٢ - ٢٣ .
- نديم البيطار ، الجابري هو « الأعرابي » داعية الترانسني الأخلاقي ، مجلة اليوم السابع ، ١٣ فبراير ١٩٨٩ ، ٢٠ - ٢١ .
- (٢١) سعد الدين ابراهيم ، السيد بسين ، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ١٩٨١ (كتب السيد بسين الفصل السادس : الشعب العربي ، التفاعل الاجتماعي والصورة القومية (ص ص ٢٥٥ - ٢٨٢) ، والفصل السابع : الاتجاهات إزاء القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي (ص ص ٢٨٣ - ٢٢٢) .

الفصل السابع

خطاب الأزمة وأزمة الخطاب

في الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي

(١)

في الأصول التاريخية للنقد الذاتي العربي المعاصر

لو أردنا أن ننعقب جذور النقد الذاتي لوجدناها في « الموجة الأولى » التي أعقبت الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية عام ١٩٤٨ والتي انتهت بإنشاء دولة إسرائيل . ولعل الكتاب النقدي البارز الذي كان علامة على موجة النقد الذاتي التي أعقبت الهزيمة هو كتاب « معنى النكبة » للمؤرخ المعروف الأستاذ قسطنطين زريق والذي صدر في بيروت عام ١٩٤٨ . لقد كان كتاب زريق أول كتاب عربي النفث إلى ضرورة تشخيص أسباب الهزيمة ، وتكمن أهميته أنه لم يقف عند الأسباب العسكرية وحدها ، كما أنه لم يقنع بالتأكيد التقليدي على دور الاستعمار ، ولكنه تطرق إلى الأسباب الحضارية أو الاجتماعية والسياسية . لقد ركز زريق على أهمية التغيير الموضوعي لنوع التفكير المائد وأنماط التصرف والسلوك ، ورأى أن دخول العرب العصر الحديث ومشاركتهم فيه تقتضي الاعتماد على التكنولوجيا وفصل الدولة عن الدين ، وتدريب العقل العربي على التفكير العلمي ^(١) . ولعل ما تلفت النظر هو شيوع استعمال كلمة « النكبة » في الكتابات العربية التي تصدرت لموضوع الهزيمة العربية في الحرب الصهيونية العربية . هل كانت هذه إشارة مبكرة إلى أن الخطاب العربي الذي يعكس العقل العربي في هذه المرحلة ، يميل إلى تجاهل الحقيقة ، والإبتعاد عن رد الأسباب إلى أصولها ، ويعجز عن تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية ؟ نعم . لقد أثبتت التطورات اللاحقة إننا في خطابنا المعاصر سرنا على نفس الدرب ، في محاولة يائسة لرد أسباب هزائنا وخيائنا إلى عالم ما وراء السيطرة الإنسانية ، حيث يتحكم القدر ، هذه القوة المجهلة الغشوم في تسيير الأمور ، وحيث نتعمد الإرادة الإنسانية ، وتصبح مجرد أدوات يتلاعب بها في معارك المصير . ألم نطلق على هزيمة ١٩٦٧ « النكسة » ، وألم نتحدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ في بعض ندواتنا عن

(١) راجع بصدد استعراض تراث النقد الذاتي العربي المعاصر : شلكر مصطفى ، الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي ، في ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ٣٦ - ٦٨ .

، الأزمة ، سواء كانت أزمة تطور حضاري ، أو أزمة فعل سياسي ، وألم يكن العنوان البارز لمجموعة مقالات ، الحوار القومي ، التي نشرت في جريدة الأهرام التي ضمها كتاب بعد ذلك هو « المأزق العربي » ؟

لقد كانت موجة النقد الذاتي الأولي إذن شعارها « النكية » ، والتي أدت إلى ظهور كتابات عربية عديدة ، من منطلقات أيديولوجية شتى لتشخيص أسباب هزيمة ١٩٤٨ . وقد دعت هذه الكتابات التي تبني قيم ومبادئ مختلفة ، وأحيانا متعارضة لتجاوز هذه الهزيمة العربية التي أدت إلى إنشاء دولة إسرائيل الصهيونية على أرض فلسطين . انطلقت صيحات تدعو لأهمية الرجوع إلى الدين الصحيح ، مختلطة بصيحات تدعو إلى الاعتماد على ثورية الطبقات العاملة والتضامن الأممي ، بالدعوة إلى تبني التكنولوجيا ، مختلطة بأهمية الليبرالية السياسية وضرورة احترام القيم المائدة في العالم المتقدم .

ظلت هذه الدعوات سابعة في الفضاء السياسي العربي إلى أن ظهرت الانقلابات العسكرية الأولي في العالم العربي ، والتي نتابعت بصورة فوضوية إلى أن جاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ والتي كانت تاريخا فاصلا في الممارسة السياسية العربية بين « الانقلاب » و « الثورة » . نعم لقد بدأت كإنتقال عسكري غير أنه سرعان ما تحولت إلى ثورة متبينة البرنامج الاجتماعي النفاذ للحركة الوطنية المصرية قبل عام ١٩٥٢ ، هذه الحركة التي ساهمت في صياغة منطلقاتها وأفكارها - رغم تعدد المنابع واختلاف الاتجاهات - كل القوى المصرية من أول الأخوان المسلمين بكتاب مفكرهم البارز سيد قطب عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » إلى الشيوعيين المصريين مروراً بحزب مصر الفتاة الذي تحول ليصبح الحزب الاشتراكي ، إلى يسار الوفد والمعتقلين .

ثورة يوليو ١٩٥٢ تاريخ ينفي أن نقف عنده طويلا في هذا السياق ، لأنها الثورة التي حاولت أن تطبق ما دعا إليه الخطاب العربي في النقد الذاتي بعد هزيمة ١٩٤٨ .

لقد تبلور برنامج الثورة ليكشف عن مجموعة من القيم الأساسية التي دعا لها المثقفون العرب لتجاوز الهزيمة : الحرية للمواطن ، في إطار من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، وإعادة صياغة المجتمع لننتقل من التخلف والحقايق بركب المعاصرة ، وأهم من ذلك الدعوة إلى الوحدة العربية إنطلاقاً من أيديولوجية القومية العربية ، التي عرفت أزمى عصورها بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

بين الموجة الأولي للنقد الذاتي التي بدأت عام ١٩٤٨ والموجة الثانية التي أعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرت تسعة عشر عاماً كاملة ، حدثت فيها تطورات شتى على الصعيد المالي في المحيط الإقليمي . سقطت نظم عربية ، وقامت نظم أخرى ، وأصبح النفط عاملاً أساسياً في السياسة العربية ، ودار جدل وصراع عنيف بين النظم التقدمية والنظم الرجعية ، واشتعلت معارك بالغة الضراوة والحنف بين القوميين والماركسيين ، ثم بين القوميين والقوميين والماركسيين والماركسيين ، دار كل ذلك في إطار صياغة وتنفيذ المشروع الحضاري القومي الناصري ، الذي شد أبصار العالم العربي كله من المحيط إلى الخليج ، والذي أثر بفعله إيجاباً وسلباً على مجمل السياسة العربية ، ثم في لحظة خلطفة ، وبلاذات في الساعات الأولى من ٥

يونيو ١٩٦٧ سقط الصرح الشامخ نتيجة هزيمة عسكرية ساحقة لم تكن أبداً في الحساب .

وهكذا ظهرت الموجة الثانية من موجات النقد الذاتي العربي بعد « النكسة » ولعل كتاب صادق جلال العظم « النقد الذاتي بعد الهزيمة » هو أبرز كتب النقد الذاتي في هذه المرحلة . كانت النكسة هي الأسم المستعار للهزيمة ، والذي أطلقته عليها السلطة الناصرية ، وبالتالي أخذ قاموسنا يزدهم بالمصطلحات الاشارية الاستعمارية . بدأنا بالنكسة عام ١٩٤٨ ، وانتهينا بالنكسة عام ١٩٦٧ . والموجة الثانية من موجات النقد الذاتي تحتاج منا إلى وقفة متعمقة . ذلك لأننا نستطيع التأكيد ، أنه وبالرغم من حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ ، إلا أننا مازلنا نعلمني من الشعور بالهزيمة في يونيو ١٩٦٧ . لماذا ؟ ينبغي أن نتمقق الأسباب . في محاولة لعمق هذه الأسباب وقفت طويلاً في كتابي « الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر » (بيروت : دار للتأوير ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣) للتحليل المتعمق لأدبيات الموجة الثانية للنقد الذاتي .

وحاولت أن أعد مقارنة بين أدبيات الموجة الأولى والموجة الثانية .

وقد قررت في صدر الكتاب « أن الفهم الصحيح لحرب ٦٧ وآثارها في البلاد العربية ، يتطلب عودة إلى إلقاء نظرة سريعة على المجابهة الشاملة الأولى عام ١٩٤٨ بين الجانب العربي والعدو الإسرائيلي . لقد تمت هذه المواجهة المصيرية بين طرفين غير متكافئين . كان الطرف الصهيوني الإسرائيلي مسلحاً بالعلم الغربي ومنطلقاً من نسق عقلاني من المنظمات المختلفة ومستنداً إلى نسق قيم اجتماعي عصري . وفي الجانب الآخر كان الوطن العربي وأفما ضمن دائرة النفوذ الاستعماري وكان يمثل أساساً مجتمعات تقليدية تنفرد إلى الصناعة والتكنولوجيا ، وتمودها الزعامات العشائرية وشبه البرجوازية ، ويسيطر على جنباتها نسق قيم اجتماعي تقليدي ديني الصبغة » (الفصل الأول من الكتاب) .

هكذا كان حال المجتمع العربي في نهاية الأربعينات ، فلذا نظرنا إلى نهاية الستينات لأدركنا أن غالبية العوامل التي أدت إلى هزيمة ١٩٤٨ ، والتي كانت في حد ذاتها مبرراً لحركات ثورية كبرى في العالم العربي ، من المفروض أنها انتفتت في حرب ١٩٦٧ ، على أساس أن التغيرات الثورية العميقة التي أصابت المجتمعات العربية في ظل الدول التقدمية قد قضت عليها .

وعلى ذلك لم يكن هناك مجال في هزيمة ١٩٦٧ للتمثال برجعية الفئات السيامية الحاكمة ، أو الافتقار إلى التسليح ، أو حتى عدم الاستعداد . خصوصاً أن هزيمة ١٩٦٧ جاءت بعد حوالي تسعة عشر عاماً من هزيمة ١٩٤٨ ، وهي فترة كافية كان ينبغي أن تسمح للفئات الحاكمة الجديدة بأن تعشد موارد الدول العربية المحاربة ، وأن تعيد الجوامير لمجابهة العدو الإسرائيلي في الوقت المناسب .

وقد خالصنا من دراستنا إلى أن جسيمة الصدمة التي أصابت الوعي العربي ترد إلى عاملين أساسيين : أولهما : تضخم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير العربية عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة العربية . وثانيهما : المحاولات الدعائية المنظمة

التي أسهم فيها عدد من المتقنين العرب الذين يفتخرون إلى النظرة العلمية ، والتي حاولت بدأب الإقلال من خطر العدو الإسرائيلي والإستهانة بقرائنه ، ورسم صورة مزيفة لحقيقة أوضاعه الاجتماعية والسياسية والعسكرية .

غير أننا لو تأملنا المشكلة بصورة أعمق ، لأدركنا أن خيبة الأمل الجسيمة التي أصابت الجماهير العربية ، وفي مقدمتها المتقنين ، ترد إلى إدراك صحيح بأن المشروع القومي الحضاري الذي رعته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والذي أصبح محط آمال العرب في نهضة حقيقية قد سقط ، ليس بسبب الظروف الخارجية فقط ، ممثلة في التآمر الدولي وخصوصا في الحلف الأمريكي - الإسرائيلي لضرب مشروع الثورة العربية ، ولكن أيضا وبالأساس نتيجة قصور جسم أعتور « معمار » المشروع نفسه ، ولعل أهم جوانب القصور عدم الاعتداد بالمشاركة الشعبية المنظمة ، والاعتماد على أجهزة السلطة ، التي سقطت في الاختبار الحقيقي ، حين تمت المواجهة الحاسمة في يونيو ١٩٦٧ .

ما الذي حدث نتيجة لهزيمة يونيو ١٩٦٧ وسقوط مشروع الثورة العربية ؟

نستطيع أن نضع ألبدينا على عدد من التحولات الجوهرية التي لحقت بالوطن العربي .

لقد ضعفت الدعوة إلى الوحدة العربية ، وتنامى التيار الإقليمي وترسخ ، وأصبحت مصلحة الدولة القطرية هي الأساس الحاسم في رسم السياسات وعقد التحالفات ، وفي الممارسة العربية . ومن ناحية أخرى شهنا صعود دعاوى الإسلام السياسي الذي قدم نفسه بديلا لمشاريع الثورة العربية العلمانية ، وأحدثت الثورة الإيرانية باعتبارها مثلا بارزا للإسلام السياسي الثوري أصداء بالغة العمق في العقل العربي المعاصر ، وخصوصا في مراحلها الثورية الأولى ، وقبل أن يتكشف وجهها الحقيقي عن نظام ديني رجعي وقمعي . ومن ناحية أخرى سرى تيار الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ بالهجوم المنظم على فكرة القطاع العام وما تمثله من قيم وما تعكسه من سياسات توزيعية لصالح جماهير الشعب . وصعدت - بتأثير الثروة النفطية بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ خاصة - دول عربية إلى ذرى الثراء الفاحش ، الذي أدى من خلال الممارسة إلى اجهاض القوى الثورية في الوطن العربي . ومن ناحية أخرى أدت سياسات الانفتاح الاقتصادي إلى صعود طبقات اجتماعية أصبحت مصالحها مرتبطة إرباطا عضويا مع الطبقات الرأسمالية العالمية ، وهمش دور الجماهير العربية ، التي خضعت للقمع الوحشي المباشر في ظل نظم عربية معروفة ، أو التي غيب وعيها وقهرت موضوعيا في ظل نظم عربية رفعت شعار الليبرالية والتعددية السياسية .

وقد يبدو غريبا أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ بما مثله من قدرة على تحقيق التنسيق السياسي بين بعض البلاد العربية ، ومن جسارة عسكرية مشهودة ، ولم تستطع أن تحو الإحساس بالهزيمة الذي ورثناه وعاش في أعماقنا بعد ١٩٦٧ . ولعل ذلك يرجع إلى النتائج السياسية الملبية التي ترتبت على الحرب ، والتي أدت بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ومعاودة الصلح الإسرائيلية المصرية ، إلى تشرذم العلم العربي ، وظهور جوانب الضعف الجسيمة في بنائه ، مما جعله أرضا مستباحة للعدوان الإسرائيلي المتكرر . يشهد على ذلك الإعتداء الإسرائيلي على المعامل الذرية العراقي ، وغزو لبنان ، وضرب مقر المقاومة الفلسطينية في تونس ، وانتقال

الولايات المتحدة الأمريكية من موقف الحليف والشريك لإسرائيل في مخططاتها العدوانية الإجرامية على الوطن العربي ، إلى دور القاعل الأصلي ، كما حدث بالنسبة للإعتداء العسكري الأمريكي على ليبيا بدعوى محاسبة قواعد الإرهاب .

ولعل هذا الاحساس ، هو الذي دفع مجموعة من أبرز المثقفين العرب إلى أن يجتمعوا في الكويت في شهر أبريل ١٩٧٤ في ندوة من أهم الندوات العربية والتي كان موضوعها « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » . والتي تتضمن أعمالها المنشورة أدبيات للموجة الثالثة من موجات النقد الذاتي العربي .

وقد جاء في تقديم أعمال الندوة :

« تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة في صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف . وبينما نرجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فإننا اليوم وفي الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة .. »

وتضيف المقدمة :

« على أن إدراك حقيقة الدور الذي لعبته ولا تزال الظاهرة الاستعمارية في وطننا العربي لا يعني أننا نبتعد تخلفاً الحضاري عليها كعامل وحيد ، فإننا ندرك الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضاري وندرك ضرورة تحليلها العلمي العميق وتجاوزها الحملي » .

كانت هذه الندوة ممثلة تمثيلاً كاملاً للمفكرين العرب من المشرق والمغرب ، وبدأت حواراً حول إشكاليات الأصالة والمعاصرة ، أمدت لينصل في ندوة هامة أخرى انعقدت في القاهرة من ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ أي بعد عشر سنوات كاملة من الندوة الأولى لتناقش « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصرة » .

(٢)

الموجة الرابعة للنقد الذاتي العربي

تمثل مقالات ومناقشات الحوار القومي في هذا الكتاب (١) الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتي العربي . وقد بدأت هذه الموجة بمناسبة إنشاء صفحة منتقلة ومنظمة الصدور عن « الحوار القومي » ، في صحيفة الأهرام ، كلف الأستاذ لطفي الخول بالإشراف عليها وشارك

(١) الإشارة إلى كتاب المؤرق العربي ، تحرير لطفي الخولي ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

في التخطيط لها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . وكان الغرض منها فتح حوار قومي واسع بين كافة المثقفين العرب ، الممثلين لكافة التيارات السياسية العربية لتفخيص الوضع العربي الراهن الذي يتسم بالعجز والقصور ، واقتراح سبل تجاوزه . وأعد الأستاذ لطفي الخولي ورقة عمل نوقشت مناقشة مفتيضة في ندوة نظمها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (منشورة في الكتاب) وأرسلت إلى عشرات المثقفين العرب ، وهكذا بدأ هذا الحوار الخصب على صفحات الأهرام ، الذي يصلح للتحليل العلمي ، وعلى ضوئه نستطيع أن نستكشف مكونات وأبعاد الخطاب العربي المعاصر .

وقد قام الدكتور عادل مختار الهواري ، بإجراء دراسة على مجمل المقالات المنشورة استخدم فيها أسلوب تحليل المضمون ، كما قامت الدكتورة : عزة عبد الغني حجازي ، بإجراء دراسة مشابهة لما نشر من ندوات وأبواب ، من المحرر : و . رأى .

ونريد أن نتأمل نتائج هذه الدراسات لكي نقوم بالخطاب العربي المعاصر كما ترجمت عنه هذه المقالات المتنوعة التي كتبها كتّاب ينتمون إلى ١٤ دولة عربية ، ويمثلون التيارات القومية واليمينية واليسارية والمستقلة .

لقد توصلت دراسة عادل الهواري في رسدها لمظاهر وأسباب « المأزق العربي الراهن » إلى ١٢ مظهرا وسببا كما يلي :

١٥,٧٩ % (من المقالات)	هزيمة ٦٧
١٤,٠٣ %	قوى اجتماعية داخلية مرتبطة بالامبريالية
١٤,٠٣ %	غياب مصر
١٠,٥٣ %	اتفاقيات كامب ديفيد
١٠,٥٣ %	قيام إسرائيل
٧,٠٢ %	المصالح الشخصية
٥,٢٦ %	أمريكا وإسرائيل
٥,٢٦ %	التأثير السلبي للحقبة النفطية
٧,٠٢ %	غياب الديمقراطية
٣,٥١ %	ضباغ فلسطين
٣,٥١ %	الفشل في مواجهة القضايا الأساسية
٣,٥١ %	عجز جميع النظم العربية

ولو تأملنا هذا الجدول لبرز أماننا فورا شبح هزيمة يونيو ١٩٦٧ جائها أمام أبصارنا ، مما يؤكد النتيجة التي خلصنا إليها من قبل من كوننا في العالم العربي لم نتخط بعد الآثار النفسية او الاجتماعية والسياسية المحزنة للهزيمة بالرغم من انتجازات حرب أكتوبر ١٩٧٣ .

ولا نرى في ذلك سلبية في الشعور السياسي العربي ، بقدر ما نراه احساسا عميقا بالافتقار إلى مشروع حضاري قومي بديل للمشروع الناصري وقادر في نفس الوقت على تخطي سلبياته . وهذا في حد ذاته إداة بارزة لكل الممارسات العربية التي تلت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهذه الممارسات اتجهت وجهات شتى ، من أبرزها محاولة وراثة دور مصر الدولة القائدة في

المنطقة . وقد برزت المعبودية في هذا المضمار ، لدرجة أن بعض الكتاب العرب تحدثت عن « الحقبة المعبودية في السياسة العربية » . كما حاولت العراق التنافس على هذا الدور وبوجه خاص قبل تورطها في الحرب مع ايران ، وكذلك سوريا في محاولتها لنزع مسكر مضاد لإتفاقيات كامب ديفيد .

غير أن كل هذه المحاولات ذهبت مدى ، وليلنا على ذلك ليس فقط مؤشرات الإخفاق في الممارسة العربية والعجز عن تبني موقف موحد فعال - بعيدا عن الخطب الزراعية والشعارات المدوية - في مواجهة إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ، بل أيضا النتائج التي توصلت إلى أن « غياب مصر » في إدراك النخبة المثقفة العربية هو أحد أسباب المأزق العربي .

وقد صدق « لطفي الخولي » وهو بصدد تقييمه لحصاد الحوار حين قرر أن « أن عروبة مصر اختيار لا بديل له في مواجهة استراتيجية مع التحالف الأمريكي / الإسرائيلي والتجزئة ، والنخلف ، بالرغم من كامب ديفيد »

غير أن « عودة مصر للعالم العربي » في تقديرنا رغم صحته شعار لم يبل حقه من التحليل الواجب في الحوار . عودة مصر بأي شروط ؟ وإلى عالم عربي في إطار أي استراتيجية ؟

هل في إطار استراتيجية قومية عربية مدروسة ومخططة للصراع المسلح ضد العدو الصهيوني ، أم عودة في إطار استراتيجية للتصالح - بشروط أفضل - مع دولة إسرائيل ؟

هذه هي إحدى نقاط الضعف الخطيرة في الخطاب العربي المعاصر ، فيما يتعلق بمواجهة إسرائيل . لا نستطيع أن نجد - وراء الشعارات البراقة والدعاوى الثورية الزراعية - ملامح خطة واضحة الملامح ، بارزة القسامات للمواجهة الشاملة مع إسرائيل .

ونقصد بالمواجهة الشاملة هنا تضافر العناصر العسكرية مع التحرك السياسي والدبلوماسي ، مع استخدام الأسلحة الاقتصادية ، في إطار تعبئة شعبية عربية شاملة . الخطاب العربي في هذه الجبهة الأساسية من جبهات التحدي ، خطاب مراوغ على مستوى النخبة السياسية الحاكمة وعلى مستوى المثقفين على السواء .

ذلك أنه نتيجة لإدراك النخبة السياسية العربية الراغبة عملا في تصالح سياسي مع دولة إسرائيل للآثار التي يمكن أن تسببها لردود الفعل الشعبية العربية لو أسفرت عن وجهها الحقيقي ، فهي تتاور وتداول وتتخفى وراء مصطلحات غامضة الملامح ، وتستر وراء نقد لكامب دافيد قد يكون صحيحا في منطلقاته ، ولكنه لا يقدم البديل الموضوعي .

ومن ناحية أخرى ، ونتيجة لميادة ظاهرة الارهاب الفكري في الوطن العربي الذي تمارسه النخبة السياسية الحاكمة ضد المثقفين ، والذي يمارسه أيضا وبصورة أبشع المثقفون ضد المثقفين ، فإنه نادرا ما نستطيع أن نلتصم الأفكار العميقة لدى المثقفين إزاء هذا الموضوع الخطير : كيف يمكن لنا كلمة عربية أن نجابه التحدي الصهيوني والهيمنة الأمريكية ؟

وفي تقديرنا ان التحليل المتمتع للقرى الاجتماعية الداخلية المرتبطة بالامبريالية وهي التي وردت في ١٤,٠٣ ٪ من المقالات كأحد أسباب المأزق العربي ، يمثل ضرورة لازمة من

ناحية ، ونضجنا من جانب إدراك المثقفين العرب من ناحية أخرى . ذلك إنه إذا كانت العوامل الخارجية متمثلة في الاستعمار الإمبريالي للصهيوني والهيمنة الأمريكية أحد أسباب المأزق العربي التي لا خلاف عليها ، غير أن العوامل الداخلية ، وأهمها على الإطلاق هذه الطبقات الاجتماعية المتحالفة موضوعيا مع القوى الخارجية ، والتي تخدم عملا استراتيجياته ، هي الجديرة بالانكشاف والدراسة .

إذا كانت هذه الطبقات الاجتماعية السائدة هي - في إدراك المثقفين العرب المتحاورين - أحد أسباب المأزق فكيف يمكن مواجهتها ؟

هنا ننقل إلى قائمة الحلول المقترحة للخروج من المأزق (راجع دراسة عادل الهواري في الكتاب) والتي تبرز منه قضية الديمقراطية كأحد أهم طرق الخروج من المأزق . (نالت ٢٦ تكرارا بعد عودة مصر للعالم العربي مباشرة) . وتستحق هذه النتيجة أن نوقف أمامها قليلا . الديمقراطية - فيما يبدو - أصبحت مطلبيا شعبيا عربيا يشترك في المناداة به الجماهير والمثقفون على السواء . غير أن إحدى سببيات الخطاب العربي المعاصر أنه لم يتعمق هذا الشعار المطروح ، ولم يحط بكل جوانبه بطريقة نقدية .

فالديمقراطية الآن في العالم العربي شعار بطرحه اليمين للخلاص من آثار الحكم السلطوي الاشتراكي لفتح الطريق أمام نمو الطبقات الرأسمالية التي تضغط بكل ما تملك من قوة تحت شعار الانفتاح الاقتصادي للسيطرة على السوق ، وإعادة احتلال مقاعد السلطة التي فقدها بصمود النظم السلطوية الاشتراكية .

والديمقراطية شعار يرفعه أيضا اليسار العربي الذي يبرنو إلى أن يكثف من نشاطه السياسي لاستقطاب الجماهير العربية لبرنامجهم محتما بالضمانات القانونية والحريات الأساسية التي تضمنها الممارسة الديمقراطية ، ولعل السؤال الرئيسي هنا - حتى لو سلمنا بأن تحولاً ديمقراطياً سيأخذ مجراه بشكل منسق في أقطار الوطن العربي - هل تؤمن هذه القوى السياسية المتنافرة بالديمقراطية فعلا كحل أساسي ونهائي لنعثرات النظام السياسي العربي أم هي مجرد نكتيك ملعن يخفي وراءه الاستراتيجيات الحقيقية لكل فريق ؟

هل يؤمن اليمين العربي فعلا بديمقراطية حقيقية تضمن للشعب العربي حرياته الأساسية في إطار من التوزيع العادل للثروة القومية ، وفي ضوء عدالة اجتماعية حقيقية ، أم سيكتفي - كما أنه - برفع الشعارات الليبرالية في الوقت الذي يقوم فيه بالاحتكار وسائل الإنتاج ، والاستحواذ على نصب الأسد من الفئاض القومي ، وسحق الجماهير الشعبية اقتصاديا .

وهل يؤمن اليسار العربي فعلا بديمقراطية على النمق الغربي يباح فيها للقوى التقليدية والطبقات الرأسمالية دائما أن تسيطر على مقاليد السياسة والاقتصاد معا ، وأن تهمش الجماهير العريضة - أم إنها بالتمسبة له مرحلة انتقالية ضرورية ينظم فيها صفوفه ، تمهيدا للسيطرة على السلطة باتباع وسائل انقلابية في الوقت المناسب ؟

كل هذه تساؤلات يثيرها هذا الحوار القومي الخصب الذي دار على صفحات الأهرام لمدة عام تقريبا ، وهي جزء من تساؤلات أعم وأشمل ، لا أشك إنها ستدور في ذهن كل من

يطالع هذا الكتاب - الوثيقة ، الذي نرجو من نشره أن يكون أداة عمل بالإضافة إلى كونه وثيقة فكرية . ونقصد بذلك على وجه التحديد أن يكون حافزا للجماهير العربية ، لكي تفكر بصورة علمية في مشكلات الحاضر الجسيمة وتحدياته الهائلة ، معيا وراء مستقبل أكثر إشراقا للأمة العربية ، المدعوة اليوم للإسهام بفعالية في حوار الحضارات في عالمنا المعاصر . وليس من التناقض أن نؤكد أن هذا الإسهام الحضاري قد لا يمكن أن يتحقق أبدا إلا من خلال فرمة البندقية ، فحين تمتحكم حلقات الحصار ، وحين يخادع العالم برفع شमारات السلام ، ليس هناك مفر من تحرير الإرادة الإنسانية تمهيدا لضروريا لتحرير أرض الوطن .

• • •

الفصل الثامن

خطاب المثقفين

قراءة نقدية لنظرية حقوق الإنسان

مقدمة :

لا بد لنا منذ البداية أن نشير إلى الأهمية الكبرى للتحليل النقدي للمفاهيم السائدة في مجال حقوق الإنسان ، وأهم من ذلك الممارسات ، للكشف عن الفجوة بين النظرية والتطبيق ، وتلمس أسباب هذه الفجوة .

ونحن في نعرضنا لهذا الموضوع نطبق منهجنا الذي استخدعناه من قبل في دراسات متعددة وهو المنهج التاريخي النقدي المقارن .

ونعني بالمنهج التاريخي على وجه التحديد ، أنه من الضروري حين التعرض لبحث مشكلة ما ، سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية ، عدم القناعة برصد سماتها في الوقت الراهن ، مما من شأنه أن يعزلها عن جذورها التاريخية ، كما يفعل المنهج الوطيفي الغربي ، وإنما لابد من تأصيل النشأة التاريخية للظاهرة وملاحظة تبدلاتها عبر الزمن ، من خلال إطار تحليلي كلي وشامل ، لاي فصل بين البناء الاقتصادي ، والابنية المعنوية كالقيم والأفكار .

والمنهج التاريخي لابد في تصورنا أن يكون منهجا نقديا . فالدراسات التاريخية التي تنقع بالمررد الآلي للأحداث والوقائع ، لا يمكن أن تشكل تاريخا بالمعنى الحقيقي للكلمة . ومن هنا فالنقد يلعب دوره في إبراز الخصائص الفارقة في كل موقف تاريخي ، محللا دور العناصر والقرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية مضينا العلاقات الجدلية المتشابكة بين دور الفرد والجماهيم مبررا تأثير الأفكار والأيديولوجيات على الوعي الاجتماعي ، راصدا لحظات تحول الوعي الاجتماعي من وعي مزيف إلى وعي حقيقي ، الذي يتحول إلى وعي ثوري بضرورة التغيير الجوهري في النظام السياسي والبناء الاجتماعي في لحظة تاريخية معينة .

غير أن المنهج التاريخي النقدي لا يكفي بذاته . ذلك أننا نحتاج إلى أن ندرس خبرات الشعوب الأخرى . فمن طريق المقارنة نستطيع أن نميز بين الملام في الخبرة الإنسانية وبين الخاص الذي لا يوجد إلا في مجتمع معين ، أو الذي لايسود إلا في حقبة تاريخية معينة .

مشكلة البحث

وفي تقديرنا أن مشكلة البحث تتركز في تحديد القراءات المختلفة لمفهوم حقوق الإنسان ، للتمييز بينها ، ولبحث ما إذا كان يمكن - بالرغم من تعدد القراءات - الاتفاق على حد أدنى من الإجماع حول حقوق أساسية ينبغي حمايتها ، ومن ناحية أخرى لابد من التعرض لمتمثلة حقوق الإنسان في التطبيق .

أولا : ثلاث قراءات لمفهوم حقوق الإنسان

أول النقاط الأساسية التي نريد أن نلفت النظر إليها أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما مجردا يمكن لأي نظام سياسي أن يخلقه ويطلقه . فالمفهوم نفسه نتاج تطور تاريخي في الفكر السياسي الغربي البورجوازي على وجه التحديد . وهو هذه الصورة - على صانع سبه عد - من الباحثين الثقات - لم يشترك في صياغته ، وتحديد ملامحه ممثلو التيارات الفكرية والسباسب غير الغربية .

ولعل مما له أبلغ الدلالة على ما نريد أن معتللي قطريين هما الاتحاد السوفييتي والعمدة العربية السعودية ، بالرغم من الين الأيديولوجي لتسابع جيها ، امتناعا عن التصويت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ بعد صياغته وطرحه على التصويت . تحفظ الاتحاد السوفييتي لأنه يسي مفهوم حقوق الإنسان لايجار للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية ، وتحفظت السعودية لأن مفهومها لحقوق الإنسان مشتق من الشريعة الإسلامية التي تحدد حقوق الإنسان ليس من خلال الشريعة ، ولكن على ضوء ملاقه الفرد بالله سبحانه وتعالى .

في ضوء ذلك يمكن التأكيد على أن هناك - على الأقل - ثلاث قراءات مختلفة لمفهوم حقوق الإنسان : قراءة عربية ، وقراءة اشتراكية ، وقراءة إسلامية .

١ - المفهوم الغربي لحقوق الإنسان

هناك اعتراف في اللغة الغربية المعاصرة على أنه ليس هناك إجماع على مفهوم حقوق الإنسان . ويرد ذلك إلى أن الظمغة السياسية الغربية التي صيغ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هديها ، لا تقدم سوى مفهوم معين للحقوق الإنسانية ، وأن هذا المفهوم قد لا يكون صالحا للتطبيق في البلاد غير العربية لأسباب متعددة ، سواء لوجود اختلافات أيديولوجية تؤدي إلى إعطاء الأسبقية للحقوق الاقتصادية على الحقوق السياسية والمدنية ، أو لوجود اختلافات ثقافية في بعض المناطق حيث تسود مفاهيم قسفية تعرف الطبيعة الإنسانية وتحدد العلاقات بين الأفراد والمجتمع بطريقة تختلف عن النزعة الفردية الغربية .

ومن هنا فالانتقادات التي تنطلق من البلاد الغربية لعدم تطبيق مفهوم حقوق الإنسان سواء في الاتحاد السوفييتي أو في غيره من بلاد العالم الثالث ، تتجاهل أن مفهوم حقوق الإنسان كما ظهر تاريخيا إنما هو غربي للنشأة فردى الاتجاه ، وهو بهذا الوصف

لا يصلح لكي يكون مقاييسا موضوعيا وعالميا للحكم على احترام حقوق الإنسان في كل مكان .

إن هذه المزاعم ليست في الواقع سوى انعكاس لما يطلق عليه « الاتجاه الإيديولوجي المتمركز حول السلالة » ، ويعني به أن مجموعة حضارية ما تصوغ إيديولوجية أو نظرية ولا تعترف بنسبيتها ، وإنما تعتبرها نظرية عالمية ، مظلة الفروق بين الحضارات والاختلافات بين المجتمعات .

وقد عانينا في العالم الثالث من قبل من اتجاه « المركزية الأوروبية » حينما كانت أوروبا تعتبر نفسها هي المقياس والمعيار لكل جوانب الحياة في مجتمعات العالم . وفي ضوء ذلك ما من ظاهرة أو نظام أو مؤسسة في العالم الثالث إلا وتعرضت لتقييمها على المحك الأوربي ، فإذا كانت النتيجة إيجابية وفقا للمحك فهي إيجابية ، وإذا ما كانت سلبية فهي سلبية ، كل ذلك في تجاهل تام لظروف التطور التاريخي للعالم الثالث ، وإنكار لخصوصية المجتمعات وتفرد الحضارات .

وإذا كانت هذه المركزية الأوروبية قد نهالت في مجال العلوم الاجتماعية الغربية في السنوات الأخيرة ، بتأثير النقاد التقدميين في الغرب وفي العالم الثالث ، فإنها مع ذلك مازالت فعالة في مجال حقوق الإنسان ، والذي لم يخضع بعد لنقد إيديولوجي متكامل .

وأخطر من كل ذلك فورة حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي ، تستخدم في الوقت الراهن كسلاح من أسلحة السياسة الخارجية . تستخدمها الولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص ضد الاتحاد السوفييتي في مجال الحرب الإيديولوجية التي تشنها ضده وهي تستخدمها لصالح إسرائيل والصهيونية ، حين تدفع الاتحاد السوفييتي دفعا - تحت نقد ممارساته بأنها تخالف حقوق الإنسان - لكي يسمح بهجرة اليهود السوفييت إلى إسرائيل .

تماما كما تستخدم الولايات المتحدة الأمريكية ورقة « الإرهاب الدولي » ضد حركات التحرير الوطنية ، وفي مقدمتها الثورة الفلسطينية لصالح إسرائيل والصهيونية .

وقد ثبت - على سبيل القطع - عدم مبدئية موقف الولايات المتحدة الأمريكية ، واستخدامها لورقة الإرهاب استخداما انتهازيا . ففي الوقت الذي ترفع فيه شعار مكافحة الإرهاب الدولي كانت تباع الأسلحة لإيران ، بالتواطؤ مع إسرائيل ، وتحول الثمن للمتمردين في نيكاراغوا ضد الحكومة الشرعية .

هذه مجرد إشارة عابرة للاستخدام الأيديولوجي الانتهازى بواسطة الدول الغربية لمفاهيم حقوق الإنسان في مجال انتقاداتها للسياسات سواء في العالم الاشتراكي ، أو في العالم الثالث . ولا يعني ذلك نفى ما يحدث من ممارسات مخالفة لحقوق الإنسان في هذه البلاد . ولكن تقييم ما يحدث فيها ، لا ينبغي أن يفصل عن تقييم ما يحدث في البلاد الغربية ذاتها ، التي ترفع شعار احترام حقوق الإنسان . ويكفي أن نشير إلى الممارسات المنصيرية التي سادت الولايات المتحدة الأمريكية أميالا وأجيالا ضد الزنوج الأمريكيين ومازالت آثارها باقية ويكفي أن نشير أيضا إلى صعود المنصيرية في أوروبا وخصوصا في فرنسا ضد جماعات المهاجرين وأغلبهم من المغرب العربي ، وفي ألمانيا ضد المهاجرين الأتراك . لقد آن الأوان أن تكشف الوجه

الانتهازي القبيح للفكر الغربي المراوغ ، الذي كان يرفع شعار حقوق الإنسان في الوقت الذي كان يحتل أو يستعمر مجمل الوطن العربي تقريبا ، وهو نفس الوجه المراوغ الذي يرفع اليوم شعار حقوق الإنسان في الوقت الذي يتجاهل فيه خرق إسرائيل لحقوق الإنسان الفلسطيني في فلسطين المحتلة يوميا ، وخرق حقوق الإنسان اللبناني ، في الوقت الذي تستعمل فيه الولايات المتحدة الأمريكية حقها في الفيتو لتعترض على أى قرار يصدره مجلس الأمن لإدانة إسرائيل التي ضلعت متلبسة مرات عديدة بخرقها للفصلح لحقوق الإنسان .

• • •

لقد كشفت الأجيال الماضية من المثقفين العرب خداع الفكر الغربي ودعائه حينما وجدوا الفجوة واسعة بين النظرية والتطبيق . ذلك أن شعارات الحرية والأخاء والمساواة تم في ظلها الاستعمار الاستيطاني للجزائر ، كما أن الليبرالية الانجليزية الشهيرة تم في ظلها احتلال مصر لمبشرين عاما .

وينبني على جيلنا من المثقفين في العالم الثالث ، أن يخضع الفكر الغربي لنقد ايدولوجي صارم في كل مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية . وفي هذا الإطار نتعرض بالتحليل للمفهوم الغربي لحقوق الإنسان ، للكشف عن جذوره التاريخية ، والوظائف الأيدولوجية التي خططت له للقيام بها .

النشأة التاريخية للمفهوم الغربي لحقوق الإنسان

يمكن القول أن جذور المفهوم الغربي لحقوق الإنسان قد بدأت في الظهور في مجال الفكر القانوني والسياسي ابتداء من القرن السابع عشر وذلك في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

وقد تم ذلك بتأثير كتابات ، ومؤلفات مجموعة من الفلاسفة وفقهاء القانون المشاهير من أبرزهم : جروتيوس ، ولوك ، ومونتسكيو وجيفرسون . وفي ضوء هذه الكتابات بدأ يتبلور مفهوم جديد للميادة الشعبية والحقوق الفردية في نفس الوقت .

وقد ضمن هذا المفهوم في إطار نظرة جديدة لطبيعة الإنسان ولعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد والمجتمع .

ومن وحى هذه الأفكار الثورية برزغت المسملمات الأساسية في إعلان الاستقلال وفي « إعلان حقوق الإنسان والمواطن » . والتي تقول :

(خلق الناس جميعا متساوين .. مزودين بحقوق لا يمكن انكارها .. من بين هذه .. حق الحياة ، والحرية وحق السعي لتحقيق السعادة) .

وفي موضع آخر :

(ولد الناس وبيوتن أحرارا ومتساوين في الحقوق . ان الفرض من أى تجمع سياسى هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية . وهذه الحقوق هي الحرية ، وحق التملك ، والأمن ، والحق في مقاومة الاضطهاد) .

إن هذه المفاهيم الراديكالية - على ما يذكر يوليس وشواب - فهت الإنسان باعتباره كائنا مستقلا يمتلك حقوقا طبيعية ، وهي حقوق لا تعتمد على منحة من سلطة ما ولا تتوقف على تشريع محدد . وهكذا فالحرية والديمقراطية ليست نتاجا لمجموعة محددة من النظم السياسية ، ولكنها مؤسسة على حقوق طبيعية أسبق من سيادة الدولة بل وأسمى منها . ولقد أضفت ثورات أواخر القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا - الشرعية على المبررات الفلسفية القانونية للحقوق الطبيعية وذلك في إطار الدولة .

وهكذا يمكن القول إن مقولة كون الإنسان يتمتع بحقوق طبيعية محددة قد وجدت التعبير العملي عنها بحكم تقنينها في الوثائق التاريخية التي تضمنت المبادئ الدستورية للدولة الأمريكية الجديدة وفرنسا الثورية .

وقد شهد القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر معالم بارزة في هذا الاتجاه مثل قائمة الحقوق الإنجليزية عام ١٦٢٧ . وإعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦ . ودستور الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٩١ والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ١٧٨٩ .

وكل هذه الوثائق قننت مستوى غريبا لحقوق الإنسان وحرياته وأصبحت جزءا من البناء الدستوري . وهذه المفاهيم مازالت موجودة حتى الآن ، في القرن العشرين وهي التي يشار إليها ، بالحد الأدنى من القيم ، التي ليست قابلة لأن تغير ، أو يقيد منها ، أو تلغى بواسطة تشريع تصدره الدولة . غير أن المرد التاريخي لنشأة المفهوم الغربي لحقوق الإنسان لا يكفي بذاته . ذلك أنه من الأهمية بمكان إبراز السياق السياسي والاقتصادي الذي برزت فيه الجذور التاريخية لهذا المفهوم .

إن الثورة الفلسفية والأيدولوجية التي قامت في القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية وكبت تغيرات اجتماعية اقتصادية جذرية تركت آثارها العميقة على القيم المجتمعية .

لقد انهارت - في أوروبا الغربية - الروابط المجتمعية التي كانت سائدة في ظل النظام الإقطاعي ، وتحطمت الأسرة الممتدة تحت وطأة الثورة الصناعية وموجات التحضر Urbanization ونشأة المصانع .

وظهر إلى الوجود النظام الرأسمالي ، وثار الطبقة الصناعية الجديدة على القيود الحكومية ، وطالبت بالمشاركة السياسية وبالحرريات السياسية ، ودافعت عن فكرة العقد الاجتماعي بما يتضمنه من قيم . وفي الولايات المتحدة الأمريكية صدر قانون جديد للأراضي سمح للمبادرة الفردية والمنافسة أن يطلق عقلاها باعتبارها هي الشروط الأساسية للبقاء .

ومن هنا فالمذاهب الفلسفية الجديدة عن الفرد المستقل وعن حقوقه الطبيعية قد تم تمثيلها باعتبارها تفسيرا وتبريرا في نص الوقت للنظام الاجتماعي الجديد . ومع الزمن أصبحت هذه المذاهب جزءا أساسيا من القيم السائدة في المجتمعات الغربية .

وإذا كان القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر المرحلة التاريخية التي شهدت صياغة وبلورة مفهوم الحقوق الطبيعية للإنسان ، حيث تم تأسيسها في إطار الأمة - الدولة ، في

الغرب ، فإن القرن العشرين قد شهد بسطاً لنطاق المفهوم وتأسيسه في المنظمات الإقليمية والدولية وخصوصاً في المجلس الأوربي وفي الأمم المتحدة. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ - على سبيل المثال - قد صيغ استناداً إلى أفكار جيفرسون .

وهكذا يتضح من العرض التاريخي السابق أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ مستند في الواقع تاريخياً من الفكر السياسي الذي ساد اتجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ولا ينبغي أن ننسى أن مؤتمر سان فرانسيسكو الذي أنشأ الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ سيطر عليه الغرب ، وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان صيغ في وقت كانت فيه أغلب دول العالم الثالث مستعمرة .

ومن هنا فالقول بأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان له طابع عالمي يعارض الحقيقة التاريخية . كل الذي تستطيع أن تدعي له الدول الغربية أن هذا الإعلان ينبغي أن يكون عالمياً على أن تعترف في نفس الوقت أنه يعبر فقط عن نسق محدد من القيم الغربية .

ويبقى السؤال الرئيسي هل المفهوم الغربي لحقوق الإنسان هو المفهوم الوحيد الموجود في الساحة ؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى بديلة ينبغي أن تخضع للبحث والمناقشة ؟

يقودنا هذا التساؤل إلى عرض كل من المفهوم الاشتراكي والمفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان .

٢ - المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان :

أشرنا من قبل في تحديدنا للنشأة التاريخية للمفهوم الغربي لحقوق الإنسان أنه تمت صياغته في إطار نظرية جديدة لطبيعة الإنسان . ولعلاقات كل فرد بغيره من الأفراد والمجتمع . والواقع أن الخلاف حول الطبيعة الإنسانية كان هو الجذر الفلسفي الذي نبعت منه المفاهيم المختلفة عن حقوق الإنسان .

لقد نشأت في الفكر الغربي ما يطلق عليه « النزعة الإنسانية » Humanism الذي قامت في مفهومها البرجوازي على الفردية . غير أنه صيغت « نزعة إنسانية » اشتراكية قامت - في خلاف جذري مع المفهوم الأول - على الجماعة هذان هما التياران المتصارعان حتى اليوم في الفكر الغربي وقد ترتبت على اختلاف مسمليتهما فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية آثار بالغة العمق في مفهوم حقوق الإنسان .

وقد يكون من المناسب أن نتطرق قليلاً لتطور مفهوم النزعة الإنسانية قبل أن نحدد المفهوم الاشتراكي المعاصر لحقوق الإنسان كما تمت ممارسته في بلد كان يمثل التجربة الاشتراكية وهو الاتحاد السوفيتي .

تطور مفهوم النزعة الاستاتية

يمكن القول أن النزعة الإنسانية في عصر النهضة ولدت من خلال صراعات طويلة ، كانت في جوهرها صراعات اجتماعية . لقد كانت تعبيرا روحيا للصراع الطويل الذي قاده

البرجوازية الناشئة ومفكروها ، ضد النظام الاقتصادي والاجتماعى والسيسى للإقطاع ، وضد مفهوم العالم الذى كان مرتبطا به .

كانت النزعة الإنسانية فى ذلك الوقت تعنى تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية القطاعية باسم الفردية . وضد سلطة الكنيسة باسم حرية التفكير ، وضد قوى الطبيعة باسم إرادة الإنسان الذى يريد لها أن تصبح سيده الطبيعة ومالكها .

وقد كانت النزعة الإنسانية العقلانية للثورة الفرنسية تتوجها لهذا التطور الطويل . فقد ألغى النظام الإقطاعى ، وامتنع الدين عن التدخل فى السياسة ، وقضى على القيود التى كانت تحد من حرية الفرد بواسطة النمو الاقتصادى والتكنولوجى لحركة التصنيع التى كانت البرجوازية تسيروها لحسابها .

ولم تعد هناك بعد تفرقة بين الناس . اللهم الا تلك النابعة من ممتلكاتهم الفردية ، أى بعبارة أخرى الملكية والثروة التى يقوم عليها النظام البرجوازى .

وقد كرس هذا النص فى « إعلان حقوق الإنسان والمواطن » الذى يعد بمثابة الديباجة لأول دستور فرنسى « كل الناس يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق » .

ومعنى ذلك أن هؤلاء المواطنين الهامشين الذين لا يملكون شيئا لا تكون لهم حقوق يحق لهم الحفاظ عليها ، فالملكية هى الحد الأساسى للنزعة الإنسانية البرجوازية ومع تمركز الملكية وتركزها فى أيدي مجموعة قليلة خلال القرن التاسع عشر ، قل عدد أصحاب الحقوق إلى درجة كبيرة ، وبعدت الشقة كثيرا بين النزعة الإنسانية النظرية التى ظلت أساس المبدأ الذى ينهض على أساسه المجتمع الذى ولد فى أحضان الثورة الفرنسية ، والنزعة الإنسانية فى الواقع لنظام يحرم عددا متزايدا من الأفراد من الشروط الضرورية لإثبات كيانهم كأشخاص .

وهكذا تحولت كل فكرة تضمنتها النزعة الإنسانية إلى ضدها ، وأصبحت بذلك أكتوبة كبرى . وأخذ الخلط بين الحرية والفردية ، هذه الهرطقة الأساسية التى سادت فى القرن التاسع عشر كما عبر عن ذلك الفيلسوف الفرنسى بياجى ، يتضح زيفها يوما بعد يوم فبعد ما كان الدفاع الفردى عن الحرية سلاحا ضد العبودية القطاعية أصبح سلاحا موجها ضد صعود الطبقة العاملة . فى عام ١٨٣٤ عبر لاكوردير عن هذا الموقف فقال « ان التى تفصل بين القوى والضعيف ، بين الفنى والفقير هى الحرية » .

وماذا تفعل للفقير حرية تستبعد فى كل مجال لمحض أنه فقير ؟ النقود هى الوسيلة لتحقيق كل شيء ، وهى الثمن الذى يدفع فى مقابل كل شيء ، وهى مقياس كل شيء . والفقير لا يملك منها شيئا . فكيف - بعد ذلك كله - لا تتحول مشكلة الحرية إلى حرب أهلية بين هؤلاء الذين يملكون ، وأولئك الذين لا يملكون شيئا ؟

لقد ديمت ثم انتهكت « حقوق الإنسان » بشكل صارخ ووقف جول فيرى أحد النواب الفرنسيين فى الجمعية الوطنية عام ١٨٩٥ سائلا « إن للأجناس العليا حقوقا على الأجناس السفلى ، ونحن نذكر البعض بحقوق الإنسان أجباب بكل بساطة » إن حقوق الإنسان لم توضع للزواج . وهكذا أعطى الاستعمار أساسه الأيديولوجى الوحيد وهو العنصرية التى تعد رفضا رسميا للنزعة الإنسانية التطبيقية .

وقد كشف عدد من المفكرين منذ وقت مبكر عن الانفصال الذي حدث بين النزعة الإنسانية في النظرية وبينها في التطبيق . لقد صاغ نيتودور ديزامى في عام ١٨٤٠ ميثاقاً للنزعة الإنسانية الحقيقية التي ينبغي أن يكون هدفها : تحقيق التنمية الحرة المتوازنة والمتوافقة لوجودنا والاشباع الكامل لكل حاجتنا المادية والروحية والفكرية والفنية وباختصار تحقيق وجود ينطبق مع طبيعتنا الإنسانية ، وعلى ذلك تصبح المشكلة التي تحتاج في الوقت الراهن إلى حل هي أن نجد الموقف الذي يمكننا من أن نضمن لكل وبغير اكراه الاشباع الدائم لاحتياجات الجسم والروح .

ولكن هذا الحل الموفق . لم نستطع النزعة الإنسانية أن نقم به بل هي لا نستطيع ذلك على الإطلاق ، فهي وإن كان من حمضاتها التي نعد لها أنها حررت الإنسان من العبودية الاقتصادية ، إلا أنها أقلمت ضروباً أخرى من العبودية نشأت من السيطرة على ملكية أدوات الانتاج الجديدة ، وملكية رأس المال ، وكشفت بذلك عن أنها عاجزة عن أن تحقق الوعود العظمى لعصر النهضة ، لكي تصبح إنسانية حقيقية في خدمة الإنسان حقاً .

وإذا كان صحيحاً أن طموح النزعة الإنسانية يكمن في إعطاء الإنسان . ونعني كل إنسان الوسائل الكفيلة بأن يستثمر كل الثروات الكامنة في أعماقه ، فإنه يصبح ميسوراً تحديد محكات الإنسانية الواقعية ، أي إنسانية ملموسة بغير تزيف أو تضليل . وعلى ذلك ففي عصرنا الراهن ، يصبح تضليلاً للمقول والأذهان ، كل نزعة إنسانية ، لاتحقق الأغراض العاجلة والملموسة الآتية :

- أ - تحرير العمل من سيطرة رأس المال ، وإلغاء الاستغلال الرأسمالي .
- ب - الاعتراف بحق كل شعب في أن يختار نظامه بنفسه ، والقضاء على الاستغلال الاستعماري .
- ج - الكفاح ضد الإبادة الذرية للإنسان وتدمير مصادر وأسباب الحرب .

إن هذه الأغراض الثلاثة تتفق في الواقع مع المطامح الأصلية الثلاثة التي سبق للنزعة الإنسانية أن حاولت تحقيقها ، ونعني بها : تأكيد ذات الإنسان ضد العبودية الاجتماعية ، والحق في حياة قومية ، وتحقيق ترويض قوى الطبيعة لخدمة الإنسان .

إن العرض السابق مجرد لمحة سريعة عن تطور مفهوم النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ، ونستطيع على ضوءه أن نلخص التطور الذي لحق بهذا المفهوم في اتجاهين رئيسيين متصارعين :

الاتجاه الأول :

يزعم الفكر العربي أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى مركب من القيم الباقية التي صيغت منذ عهد موغل في القدم . وأتيح لها أن تستكمل ببعض الأفكار في عصر النهضة . وهي قيم - في نظر أنصار هذا الاتجاه - لها نفس الدلالة بالنسبة لكل البشر ، بغض النظر عن الزمان والمكان .

الاتجاه الثالث

يرى أن مصطلح « النزعة الإنسانية » يشير إلى ظاهرة متغيرة تاريخيا . تنمى وتطور نفسها بطريقة محددة عبر القرون .

وينبض هذا الاتجاه على أساس أنه بالرغم من أن مفهوم الإنسان ، والإنسانية بالتالى يتضمن بعض العناصر الثابتة ، ولكن هذه العناصر توجد دائما بطريقة ملموسة فى الظروف المحددة للزمان والمكان ، وهى بذلك تنبئ دائما عن طريق ادخال عناصر جديدة عليها ، وعن طريق الحفاظ على حياة العناصر القديمة .

إن فهم الإنسان لا يودى بالضرورة إلى تحديد من هو أو ماذا ينبغى أن يكون ؟ ولكن الاعتراف به ككائن فعال يخلق عالمه بنفسه ، وعن طريق مجابهته ماخلقه ، يغير ويطور ماخلقه . فالإنسان ينمى نفسه ووجوده - وهو بالتالى - الذى يغير من جوهره .

وهذا المفهوم عن الإنسان ، الذى تحدده كلا من نشاطاته وقدرته على مجابهة النتائج التى تترتب عليها ، صاغه فى نفس الوقت « سالغيل » ، فى فرنسا ، وللهلم هوبولدت ، فى ألمانيا . وقد أقام ماركس نظريته عن فلسفة الإنسان ، التى أرمى دعائمها من خلال الجدل الشهير الذى أداره مع هيجل وأتباعه . واستطاع من خلال تحليله العميق لبناء الاقتصاد الرأسمالى أن يكشف عن أسباب « اغتراب » الإنسان وعن طريق النشاط الثورى استطاع أن يوجد الحلول الكفيلة بالقضاء على اغتراب الإنسان عن العمل وعن الحياة الاجتماعية ، سعيا وراء القضاء على الظروف اللا إنسانية التى تحيط بالإنسان والتى تكمن أسبابها فى النظام الرأسمالى ذاته .

وقد أدت التحليلات التى قدمها ماركس إلى القضاء نهائيا على كل ضروب التأملات الميتافيزيقية التى تدور حول « جوهر » الإنسان . وقد أشار إلى أن مثل هذه المفاهيم كانت دائما تسمن قبلوا غير مشروط للخبرات التى كانت تكتسبها طبقات اجتماعية معينة ، باعتبارها حقيقة مطلقة . بعبارة أخرى كانت بعض الخبرات ترفع إلى مستوى المبادئ الموضوعية الثابتة .

ولكن أهم ما ينبغى الإشارة إليه ، أن ماركس ، خلافا لما هو شائع عن أفكاره ، انتقد كل المحاولات التى هدفت إلى تحديد الإنسان بطريقته اختبارية أو تجريبية . فهذه المحاولات - مثلها مثل النظريات الميتافيزيقية - نضع فى اعتبارها بدون أى تحفظ الظروف التاريخية ونعتبرها غير قابلة للتغير . وقد أخطأت هذه المحاولات حينما افترضت أن الناس تحددهم فقط الطريقة التى يعيشون بها . ومن ثم فهذه المحاولات لم تستطع أن تفهم التناقض الداخلى داخل العالم الإنسانى فى المراحل المختلفة لتطوره التاريخى . ولا التغيرات التى تأخذ سبيلها فى الإنسان ، ضد خلفية هذه التناقضات .

إن تنمية الإنسان فى الانثروبولوجيا الماركسية ليست عملية تلقائية ، ولا هى محض اسقاط روحى خالص لأحلامه ورغباته ، ولا هى تعبير عن رغبات ذاتية لفرد أو جماعة . فتنمية الإنسان تتحقق من خلال نشاطاته . التى ينبغى أن تنجح فى اختبار المحركات الموضوعية من مختلف الأنواع : محك الحقيقة بالنسبة للنشاط العلمى ، ومحك الكفاءة بالنسبة للنشاط

التكنولوجى ومحك الشكل بالنسبة للنشاط الفنى ومحك القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية بالنسبة للنشاط الاقتصادى ، فمن طريق احترام قوانين العامل الموضوعى فقط ، يمكن للإنسان أن ينجح فى تحقيق أغراضه ويمكن لضروب الإبداع الإنسانى أن تستمر وتندوم . وفى نفس الوقت ، فهناك ضرورة للشجاعة والقدرة الإبداعية . فليس ينهض على إنسان أن يخضع لمخلوقاته ، فيحق للعلماء . بل وهو واجب عليهم أن يطرحوا النظريات العلمية التى يثبت بطلانها ، تماماً كما على الفيزيائيين أن يرفضوا الحلول التى يثبت عدم كفايتها ، ونص الأمر ينطبق على المنظمين لضروب النشاط الاجتماعى .

وهذه الأزواجية فى تنمية الإنسان ، ونعنى بها قوله لموضوعات الحقيقة الاجتماعية ، وشجاعته فى رفض الاتجازات والأشكال السابقة ، تعد دعامة رئيسية من دعائم الفلسفة الاشتراكية للإنسان . وهذه التنمية المزدوجة تنهض على أسس النشاطات الاجتماعية للإنسان . وهذه النشاطات حين تربط بالتغيرات فى قوى الإنتاج وتطلعات الجماهير ، تضمنى الثورية على النظم والأشكال الاجتماعية الثابتة ، وكذلك على النتائج الاجتماعية المترتبة عليها .

وفى العملية المعقدة التى تنمى بهم القديم . وخلق الجديد . والحفاظ على الأصول فإن بعض العناصر تتكامل وتتناقض فى نفس الوقت مع بعضها البعض . وهذه العناصر هى متطلبات القوى الانتاجية والاتجاهات المتعددة داخل الأساس الاقتصادى . والنتائج المختلفة فى البناء الفوقى ، الأيديولوجى والوعى الاجتماعى العام . إن هذه العناصر كلها تخلق المواقف المادية والاجتماعية والروحية التى تزخر بالتوترات الداخلية والتناقضات بالنسبة للإنسان .

وإذا كان المرض السابق قد حاول فى حدود الامكان إيجاز الأفكار الأساسية التى ينهض عليها مفهوم النزعة الإنسانية الاشتراكية ، فإنه يبقى بعد ذلك معرفة كيف يطبق هذا المفهوم فى الواقع .

والحقيقة أن الانتقال إلى مجال التطبيق فى المجتمعات الاشتراكية يشير إلى أنها تأخذ صورتين رئيسيتين :

النزعة الإنسانية البروليتارية :

إذا تتبعنا فى الواقع الصراع الثورى نجد أن هدفه يتمثل فى القضاء على الاستغلال ، وهذا من شأنه فى النهاية أن يحرر الإنسان . ولكن هذا الصراع ينبغى فى مرحلة أولى أن يتخذ صورة الصراع الطبقي . والنزعة الإنسانية الثورية لا يمكن لها فى هذه المرحلة الا أن تكون « نزعة إنسانية للطبقة » أو « نزعة إنسانية بروليتارية » بعبارة أخرى . ونهاية استغلال الإنسان معناه نهاية استغلال الطبقة وتحرير الإنسان معناه تحرير الطبقة العاملة . ويتم ذلك قبل كل شيء بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا .

وطوال ٤٠ عاما فى الاتحاد السوفيتى وبعد صراعات بالغة العنف فإن « النزعة الإنسانية الاشتراكية » كانت تعبر عن نفسها فى صورة ديكتاتورية البروليتاريا فى الاتحاد السوفيتى ، فتح الباب أمام الصورة الأخرى من صور « النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص » .

النزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص

حين تختلط الطبقات المستقلة ، تعد ديكتاتورية للبروليتاريا قد أدت وظيفتها . فاللولة لا تكون دولة طبقية . وإنما دولة الشعب كله ، أى دولة كل واحد . والناس - فى الواقع - فى الاتحاد السوفييتى يعاملون بغير تمييز طبقي ، أى يعاملون كأشخاص ومن هنا حلت الموضوعات المتعلقة بالنزعة الإنسانية الاشتراكية للطبقة .

وهكذا يمكن القول إن كل صورة من صور النزعة الإنسانية الاشتراكية تتطابق مع مرحلة تاريخية محددة لها مواصفاتها الخاصة .

ومن هنا فالنزعة الإنسانية الاشتراكية للشخص تقف على طرف نقىض من النزعة الإنسانية البورجوازية .

فى الحالة الأولى لم يتح للنزعة الإنسانية أن تتحقق إلا فى مجتمع اشتراكى أستطاع أن يعطى خلال سنوات طويلة من الكفاح على الطبقات المستقلة فى المجتمع ، وأصبح بذلك الطريق مغفوحا لوضع أسس احترام كيان الشخص وحقوقه .

ولكن فى الحالة الثانية حيث تسود الطبقات المستقلة وتتحكم ، يصبح الحديث عن نزعة إنسانية للشخص محض تضليل ، يراد به اخفاء حقيقة الصراع الطبقي الذى يدور فى المجتمع .

المفهوم الاشتراكي للمعاصر لحقوق الإنسان

نعمد فى عرضنا للمفهوم الاشتراكي للمعاصر لحقوق الإنسان على دراسة هامة كتبها أستاذان سوفيتيان فى القانون . ايرانيا لاندك ، وجناوى مالمستف عنوانها : « حقوق الإنسان فى الصراع الأيديولوجي الراهن » (منشورة فى كتاب الاشتراكية وحقوق الإنسان ، موسكو : أكاديمية العلوم السوفيتية ، عام ١٩٨١ ، ١٦٩ - ١٨٧) .

يقول المؤلفان أن هناك خمسة فروق أساسية بين المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان والمفهوم الغربي البورجوازي :

١ - ترفض الاشتراكية افتراضا رئيسيا من افتراضات التشريع البورجوازي والذى مؤداه أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان (وحقوق المواطن) هى عزل الفرد عن المجتمع . وإذا كان التشريع الاشتراكي يضمن حقوق المواطنين ويحميها بفعالية بالنظر للدولة ، فإنه ينظر نظرة سلبية للمحاولات التى تهدف إلى استخدام حقوق الإنسان كوسيلة يستخدمها المواطن للدفاع عن نفسه ضد المجتمع ، أو باعتبارها حاجزا قانونيا . فى أحد جانبيه الدولة ، وفى الجانب الثانى الحرية الشخصية . فالديمقراطية الاشتراكية تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن فى إدارة الدولة والمجتمع ، وتنمية قدراته السياسية .

٢ - يرمز التشريع الاشتراكي كل نشاط يهدف إلى استغلال الإنسان للإنسان وكذلك أى نشاط يتعارض مع مصالح المجتمع والدولة ، ويضر بالحقوق والمصالح القانونية لمواطنين آخرين . وبإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فإن الاشتراكية قد وضعت حدا للعبادة الأيديولوجية لحق الملكية الخاصة الرأسمالى . وهذا الحق حق مقدر بالنسبة للروح البورجوازية .

٣ - حقوق الإنسان - في مفهومها الاشتراكي - تتعلق مباشرة بجهود الشخص وعمله في إطار النسق الاجتماعي . ويمكن في هذا أحد الأفكار الاشتراكية الأساسية في الحدل الاجتماعي ، والذي وفقا لها يأخذ الإنسان من المجتمع بقدر اسهامه في الرفاهية العامة للمجتمع . ففي المجتمع الاشتراكي حقوق الإنسان هي حقوق الإنسان العامل ، وليس صدقة أن المستوى السوفييتي ينص على المبدأ التالي . مما له دلالة هامة بالنسبة للمجتمع : « العمل النافع اجتماعيا وثماره هو الذي يحدد مكانة الشخص في المجتمع » (مادة رقم ١٤) . وبعض معايير القانون الاشتراكي موجهة ضد هؤلاء الذين يريدون أن يعيشوا على دخول لم يكتسبوها بمجهودهم .

في حين أنه بالنسبة للقانون البورجوازي ، فلا يهمه عمل الشخص وما إذا كان قد اكتسب مكانة من خلال العمل أو بتابع أى طريقة أخرى . ففي المجتمعات الرأسمالية نجد - كما يقرر الكاتبان - أن المستثمرين والمضاربين يحظون - كمواطنين - باحترام أكثر مما يحظى به العمال الأجراء الذين يخلقون بأيديهم ثروة المجتمع .

٤ - وهناك ميدان أساسي يختلف فيه جذريا المفهوم الاشتراكي عن المفهوم البورجوازي لحقوق الإنسان ، وهو العلاقة بين الحقوق والواجبات .

ذلك أنه في المجتمعات الرأسمالية تم الفصل بين الحقوق والواجبات وفي هذا الإطار طورت الرأسمالية آليات اجتماعية سمحت للطبقات المستغلة أن تحصل على عديد من الحقوق . في حين أنها ألقت بثقل الواجبات على الطبقة العاملة .

في حين أنه في المجتمع الاشتراكي يحدث توازن دقيق بين الحقوق والواجبات . فبدأ العدالة الاشتراكية يعنى أن كل الناس متساوون في الحقوق وفي الواجبات مما .

٥ - في الوقت الذي يولى فيه المجتمع الاشتراكي اهتماما كبيرا للحقوق السياسية والشخصية ، فإنه يضع في الصدارة الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية . لقد فتحت الاشتراكية العيون نحو هذه الحقوق ، وكانت رائدة في تأكيدها . حتى أن المستوى السوفييتي هو من أوائل الدساتير في المالم التي نصت على حق المواطنين في السكن .

هذه بشكل مختصر ما يراه أنصار المفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان في الخلافات الجوهرية بينه وبين المفهوم الغربي البورجوازي .

٣ - المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان :

ليس من السهل الحديث عن مفهوم إسلامي واحد لحقوق الإنسان . فهناك (قراءات) متعددة لهذه الحقوق بالإضافة إلى أن التطبيقات الإسلامية الممارسة في عديد من الأقطار الإسلامية قد لا تتطابق مع هذا المفهوم الإسلامي .

ومع هذا فحين سنتحدث عن المفهوم بغض النظر عن الممارسة ، تلما كما فعلنا بالنسبة للمفهوم الاشتراكي لحقوق الإنسان .

ونعتمد في عرضنا أساسا على الكتاب القيم للدكتور محمد فتحي عثمان عن « حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي » ، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٢ .

وأهمية هذا الكتاب أنه يقارن مقارنة منهجية بين المفهوم الغربي لحقوق الإنسان والمفهوم الإسلامي معتمدا على تحليل المواثيق الدولية .

ونقطة الانطلاق عند فتحى عثمان أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد استوعبت الاتجاهات الوضعية كلها قديما وحديثا وتفوقت عليها .

ونعتمد على الخلاصة التى انتهى إليها المؤلف فى بحثه لتحديد ما يراه - مفهوما اسلاميا لحقوق الإنسان .

١ - تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة .

٢ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام الرجال والنساء .

٣ - شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام المسلمين وغير المسلمين .

٤ - حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة على السواء .

٥ - حقوق الإنسان وحرياته العامة فى الإسلام يتجاوز الاتجاهات الوضعية التى عرفها الفكر القانونى قديما وحديثا ويتفوق عليها .

وبما يتجلى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة ، ان تقرير الحقوق فى الإسلام يستند إلى عقيدة (الإيمان) وهى فى عمقها وشمولها ودوامها لا تقارن بفكرة (القانون الطبيعى) أو (العدالة) أو (العقد الاجتماعى) ، أو (المذهب الفردى) (فالله) مصدر تقرير الحقوق فى دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض .

٦ - إن استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب واقتران حق الفرد بحق الجماعة . واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية .

٧ - تقرير حقوق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جمل احقاق الحق واجبا على صاحب الحق نفسه ، كما هو واجب على الذى عليه الحق .

٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى شريعة الإسلام يعنى احقاق الحق ومقاومة البنى وهو التزام قد يفرضه الإسلام على الفرد أو الجماعة والدولة .

٩ - فيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحصبة بالنسبة للأفراد ويمكن ادخال رعاية حقوق الإنسان فى نطاق كليهما . كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى مدى الولاء على الرعية .

ويرى فتحى عثمان أنه لا مانع من أن يقوم قضاء داخل الدولة الإسلامية على أعلى مستوى لحماية حقوق الإنسان ومن الإجراءات المعروفة فى شريعة الإسلام وتاريخه (التحكم) لمحاولة الإصلاح بين طرفى النزاع . ويشرع الإسلام كذلك (الجهاد) لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه والبلى على ذاته وحقوقه .

ويرى أنه يمكن أن تنظم شرطة دولية وقضاء دولى بين الدول الإسلامية أو بين الدول كلها - بشرط الأمانة والعدالة - لمحاربة العدوان الجماعى على حقوق الإنسان .

١٠ - ويرى فتحى عثمان أخيرا أن حق الهجرة والاتجاه مكفول للفرد للقرار بنفسه

وعقيدته وفكره من الاضطهاد . وكل ما يمكن أن يستحدث من وسائل لحماية الحق وكفالة العدل ومقاومة البغى فإن الإسلام يرتضيها ويحتويها .

خلاصة

عرضنا فيما سبق للمفاهيم الغربية والاشتراكية والإسلامية لحقوق الإنسان . ويضيق المقام عن المقارنة الموضوعية بينها . غير أنه يمكن أن نلاحظ الفروق الواضحة بين المفهوم الغربي الذي يركز أساسا على الحقوق السياسية والمفهوم الاشتراكي والذي يركز أساسا على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويربط الحقوق بالواجبات . ومن ناحية أخرى يقف المفهوم الإسلامي متفردا بمنطلقاته وأن كان ينطلي عديدا من المبادئ التي يشملها كلا المفهومين . وفي ضوء ذلك كله ، يمكن القول أن أي ضمانات بمنورية أو قانونية لتطبيق مبادئ حقوق الإنسان ، لا بد لها أن تدرس في ضوء طبيعة النظم السياسية المختلفة ، والأيديولوجيات التي تعتمد عليها في الممارسة .

ثانيا : حقوق الإنسان في التطبيق

الفكرة الأساسية التي تنطلق منها هو أن هناك مسافة - قد تضيق وقد تتمتع حسب الظروف - بين النظرية والتطبيق في مجال حقوق الإنسان . ولو نظرنا إلى المفهوم الغربي في حقوق الإنسان لأدركنا أنه في التطبيق يعاني من تحيز مبدئي في صياغة المفهوم ذاته للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية . وحتى بالنسبة للحقوق السياسية . لا ينبغي أن نخدعنا الشعارات المرفوعة . عن متابعة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحد من حرية المواطن في ممارسة حقوقه السياسية كاملة . ولو نظرنا إلى المجتمع الأمريكي - على سبيل المثال - الذي يقدم نفسه باعتباره نموذجا أصيلا للديموقراطية الغربية . لاكتشفنا أن عملية الترشيح لعضوية مجلس النواب والشيوخ . المباعدة - نظريا - لأي مواطن أمريكي ، لا تتاح إلا للأشخاص الذين يجدون دعما ماليا هائلا من جماعات المصالح والشركات ورجال الأعمال . وقد دخلت ساحة الضغط على المرشحين في السنوات الأخيرة لجان يهودية خاصة ، تشكلت لجمع الأموال لمساعدة المرشحين في حملاتهم الانتخابية في ضوء مدى تعاطفهم وتأييدهم غير المشروط لدولة إسرائيل ، دون وضع المصالح العربية في الاعتبار . وهناك حالات نفوق الحصر ، وقف فيها أنصار إسرائيل في الكونغرس ضد عقد صفقات أسلحة بين الولايات المتحدة وبعض الدول العربية . ويمكن لو رجعنا إلى بعض الدراسات الأمريكية النقدية أن نعمم جيدا كيف تمارس الديموقراطية عملا في المجتمع الأمريكي وكيف تهدر حقوق الإنسان ونقع هنا بالإشارة إلى مؤلفات عالم السياسة الأمريكي المعروف ولف وخصوصا في كتابه ، الوجه المظلم للمظلم للديمقراطية ، « وأزمة الشرعية في المجتمع الأمريكي ، إما اهدار الحقوق الاقتصادية للطبقات الدنيا في المجتمع الأمريكي ، بالرغم من كل شعارات ، دولة الرفاهية ، فهناك أكلة متعددة عليها ، مستقاة من واقع الدراسات التطبيقية التي أجريت على المجتمع الأمريكي .

وإذا ركزنا النظر بوجه خاص على ممارسة حقوق الإنسان في التطبيق ، لوجدنا أن المفهوم الغربي - ربما بحكم نشأته التاريخية التي أشرنا إليها في القسم الأول من البحث - يتميز بملمحين أساسيين :

الأول خاص بتقلب الروح ، المركزية الأوروبية ، في الممارسة . وبالتالي التفرقة الواضحة على المستوى الدولي - بين الشعوب الغربية وشعوب العالم الثالث . ونشير بوجه خاص في هذا المقام إلى التحيز الغربي في مجال إدانة مخالفة حقوق الإنسان في دول العالم الثالث ، والصمت المطبق في حالات خرق حقوق الإنسان في فلسطين . حيث تقوم إسرائيل كل يوم بممارسة إرهاب الدولة ، ضد الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة ، بالإضافة إلى الإرهاب الذي تمارسه جماعات المستوطنين الاسرائيليين ضد الفلسطينيين بدعم كامل من الدولة . وهكذا يمكن القول إن الممارسة الغربية لحقوق الإنسان في التطبيق تنتم بازواجية المعايير . ولعل رد فعل الولايات المتحدة الأمريكية إزاء المنحة التي جرت للفلسطينيين في ساحة المسجد الأقصى الشريف ، خير دليل على ازواجية المعايير . فقد حرصت - بعد مشاورات معقدة - أن تصدر بيانا من مجلس الأمن ، لا يتضمن سوى إدانة مخففة للدولة الاسرائيلية ، والتي رفضت قرار مجلس الأمن والذي لا يتضمن سوى إرسال بعثة من مساعدي السكرتير العام للأمم المتحدة لتقصي الحقائق ، وتقديم التوصيات اللازمة بحماية الشعب الفلسطيني . وفي نفس الوقت رفض الكونجرس الأمريكي اصدار قرار بإدانة إسرائيل لأنه رأى في ذلك تعريضا لالزوم له !

وهكذا تظهر بجلاء الممارسة الغربية لحقوق الإنسان في التطبيق .

أما الممارسة الاشتراكية لحقوق الإنسان ، فقد انحازت للحقوق الاقتصادية للمواطن على حساب الحقوق السياسية . وهذه الممارسة التي استمرت أكثر من سبعين عاما في الاتحاد السوفيتي الذي كان يقف - حتى عهد قريب - باعتباره النموذج الأمثل للاشتراكية ، انسمت بإنكار الحقوق السياسية للمواطن ، وأبرزها حرية التعبير والتفكير وحرية الاجتماع ، وحرية الصحافة .

ولم تتغير هذه الممارسات الا منذ سنوات قليلة ، بعد أن أعلن الرئيس جورباتشوف سياسته المعروفة ، البريسترويكا ،

وقد سارت في نفس الاتجاه النظم للسياسة العربية السلطوية ، التي حاولت - بدرجة صغيرة أو كبيرة من التوفيق - إشباع الحاجات الاقتصادية للمواطنين على حساب الحقوق السياسية .

في هذه النظم توحدت الدولة وطلعت على المجتمع المدني ، بل وقضت عليه كليا في كثير من الأحيان . وذلك من خلال القيود الجسمية التي فرضت على حرية المواطنين في التفكير والتعبير والاجتماع والتنظيم .

وبالتالي يمكن القول أن السمة الأساسية لممارسة حقوق الإنسان في هذه النظم ، هو تحكم السلطوية السياسية في المجتمع والقضاء على المجتمع المدني بكل مؤسساته .

وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد أن السبيل الوحيد لممارسة حقوق الإنسان في هذه النظم . هو التحول إلى التعددية السياسية ، وإتاحة الفرصة للمجتمع المدني أن يستعيد نشاطه من جديد .

وهذا في حد ذاته لابد أن ينمكس على ممارسة حقوق الإنسان . وقد شهدت بعض البلاد العربية نموا ملحوظا في هذا الاتجاه ، من أبرزها مصر ، والأردن ونونس ، والجزائر . وإن كان ماشهنته هو مجرد بدايات ، تشير إلى ولادة تعددية سياسية حقيقية ، من ادخال تعديلات جوهرية على نصابير هذه الدول ، وعلى ترسانة القوانين والتشريعات التي صيغت بهدف التضيق من حرية ممارسة حقوق الإنسان .

ونأتى أخيرا إلى ممارسات المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان في التطبيق . ولانستطيع أن نرى في هذا المجال إلا تطبيقات مشوهة للمفهوم الإسلامي . الذي هو في النظرية يهد مثلا ممتازا لحقوق الإنسان ، وفق مفهوم خاص يربط الإنسان بخالفه .

ولو نظرنا إلى الدول التي رفعت شعار الشريعة الإسلامية مثل تجربة باكستان وخصوصا في عهد ضياء الحق ، والسودان في عهد نميري ، لأدركنا أن المفهوم الإسلامي ، استخدم كغطاء وتبرير لممارسات العنف والإرهاب التي خرقت حقوق الإنسان بصورة واضحة .

ومعنى ذلك أن الممارسات الإسلامية لحقوق الإنسان ، تمنى من النظم الديكتاتورية التي تتستر بالدين ، أو من النظم الرجعية التي تركّز على الممارسات الإسلامية في الماضي بشكل انتقائي ، خوفا من الاعتراف بتغير الظروف في الحاضر وحرصا على المصالح الطبقية الضيقة للنخب الحاكمة .

كلمة أخيرة تتعلق بالضمانات الدستورية والقانونية والمؤسسات الكفيلة بحماية حقوق الإنسان . المشكلة الحقيقية هنا هي مايشير إليها علماء الاجتماع القانوني ، حين يقررون - بحق - ليست المشكلة في النص ولكن في التطبيق !

فكثير من نصابير البلاد العربية حافلة بالنصوص التي تقرر حقوق الإنسان ، وتدافع عنها ، ولكن ما أبعد الشقة بين النصوص وتطبيقاتها . ومن هنا صدقت المدرسة الواقعية في علم الاجتماع القانوني الأمريكي حين رفعت شعار : القانون هو ماتطبقه المحاكم ! بمعنى أنه بغض النظر عما يرد في التقنيات المختلفة من نصوص فإن المحك هو أحكام المحاكم ، التي تنزل حكم النص على الوقائع المعروضة .

وبالتالي يمكن أن نتحدث عن الضمانات الدستورية والقانونية لحقوق الإنسان ، والمؤسسات الكفيلة بحمايتها ، وهذه مسألة هامة ولاشك في ذلك ، ولكن تبقى المسألة كلها مروهنة بطبيعة النظم السياسي وممارساته .

وليس هناك من مدخل سوى تغيير طبيعة النظم السياسية العربية ، لكي تتحول من السلطوية المناهضة أيا كانت طبيعتها ووصفها ، اشتراكية كانت أو ثورية ، أو دينية ، إلى مجتمع تسوده التعددية السياسية ، وينشط فيه المجتمع المدني ، ويخلق مؤسساته المتعددة ، ومن بينها جمعيات حقوق الإنسان ، والتي تكون مهمتها الأساسية ، الدفاع عن حقوق الإنسان في الممارسة ، والرقابة على شرعية القرارات التي تصدرها الدولة . سواء في مواجهة المواطنين أو تجاه المجتمع المدني .

القسم الثالث

الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج

الفصل التاسع : سقوط الاساطير السياسية

الفصل العاشر : التحليل الثقافي لحرب الخليج

الفصل الحادي عشر : الازمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني

العربي : جدل التنوير والتحرر .

الفصل التاسع

سقوط الاساطير السياسية

مقدمة

ليس هناك من شك ، في أن ما اصطلح على تسميته أزمة الخليج قد أثار مشكلات متعددة في النطاق العربي وعلى المستوى الدولي على السواء .

ولعل أبرز هذه المشكلات ظهور عجز النظام العربي ليس على احتواء الأزمة وحلها فقط ، ولكن أهم من ذلك عن منع حدوثها ثم ظهورها وتفاقمها الى هذا الحد الذي نشهده ، والذي يهدد كيان الوطن العربي ذاته . ومن ناحية ثانية تظهر امامنا قضية بالغة الأهمية هي بروز ما يطلق عليه : النظام العلمي الجديد ، وتأثيره الحاسم على التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي .

وإذا كنا - في هذه الورقة الموجزة - لن نمسح بالاحاطة بكل المشكلات التي يثيرها النظام العربي من ناحية ، والنظام العالمي الجديد من ناحية أخرى ، فلنأخذ سنركز على أبرز الاشكاليات ، لكي نحاول ربطها بموضوع بحثنا عن الديمقراطية باعتبارها إحدى المكونات الأساسية في النظام العربي الجديد ، الذي تعالت أصوات المفكرين والباحثين بضرورة صياغته بعد انتهاء أزمة الخليج . وإن كان هذا النظام المنشود - لو كنا صريحين في هذا المجال - سيتوقف شكله ومضمونه على طريقة حل أزمة الخليج ، وهل سيكون من خلال حل سلمى يحقق العدل لكل اطراف النزاع ، أم عن طريق الحرب ، والتي لا يمكن لأى باحث أن يدعى القدرة على التنبؤ بمسارها أو تحديد مدى خطورة نتائجها على الوضع العربي العام ، بل وعلى النظام العالمي الجديد ذاته (١).

أولاً : سقوط الأساطير السياسية

تأتى أزمة الخليج - ولعلها ليست محض صدفة - في مرحلة تاريخية تنسم بسقوط الاساطير السياسية على المستوى العالمى . ومما لا شك فيه أن عام ١٩٨٩ ساعد في المستقبل إحدى العلامات الفاصلة في التاريخ العالمى . ففي هذا العام سقطت اسطورة سياسية كبرى مادها أن الشمولية كنظام سياسى أفضل من الليبرالية وأكثر منها كفاءة في تحقيق العدالة الاجتماعية ، وفي تطبيق الديمقراطية . ولعل ما حدث من تطورات مذهلة في الاتحاد السوفيتى ، منذ أن

أعلن الرئيس جورجياثوف سياسته المعروفة بالبروميتروكا ، وتكشف حقيقة الأوضاع الاقتصادية المتردية ، والتي وصلت إلى حد المجاعة كما تشير إلى ذلك الأنباء الأخيرة ، وتدفع المساعدات من الدول الرأسمالية لكي تساعد الشعب السوفييتي على الصمود في فصل الشتاء ، لهو أبغى دليل على أن الشعب السوفييتي - ومن ورائه شعوب البلاد الاشتراكية في أوروبا - قد عاش في ظل أسطورة سياسية كبرى أكثر من سبعين عاما منذ اندلاع ثورة أكتوبر الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي . وعبر كل هذه العقود ، قدم الشعب السوفييتي المقهور باسم الثورة ، والاشتراكية ، ملايين البشر ، راحوا ضحايا القمع المباشر والقهر الوحشي ، في ظل معادلة زائفة مفادها العدالة الاجتماعية في مقابل التنازل عن الحريات الديمقراطية ، التي وصفت بأنها حريات بورجوازية ثم ثبت أن هذا النظام الشمولي لم يستطع حتى إشباع الحاجات الأساسية لجمهير الشعب ، التي حرمت بالإضافة لذلك من التمتع بالحريات الأساسية .

ماهي علاقة سقوط الشمولية في البلاد الشيوعية بالنظام العربي في ماضيه وحاضره ومستقبله ؟

ان تتبع نشأة النظام العربي تكشف عن التأثير الشديد بالعديد من الأفكار التي سادت في البلاد الاشتراكية ، وقد ترجم هذا التأثير عن نفسه في بنى سياسات محددة أدت إلى الوضع الراهن الذي نعيشه في الوطن العربي . ونعني على وجه التحديد سيادة النظم السلطوية ، التي قضت على المجتمع المدني بمؤسساته ، وذلك باسم الثورة والاشتراكية والوحدة^(١) . لقد عشنا منذ عهد الاستقلال العربي في أوائل الخمسينات في ظل ثلاث أساطير سياسية .

الأسطورة الأولى هي الثورة بغير ديمقراطية
والأسطورة الثانية هي الاشتراكية بغير مشاركة شعبية
والأسطورة الثالثة هي إمكانية تحقيق الوحدة العربية باستخدام القوة .

إن مصطلح الثورة الذي أسرعت الانقلابات العسكرية العربية في استخدامه ، قام في التطبيق على أساس استبعاد الجماهير الشعبية ، وفراد مجموعة صغيرة من الضباط الانقلابيين بالحكم ، وتأسيس نظم سياسية سلطوية قامت على أساس القمع ، ومحو التعددية السياسية ، وتدمير الحريات العامة ، وبعبارة مختصرة : قامت هذه النظم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفعالة : كالأحزاب السياسية وال نقابات المهنية والعمالية وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية ، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية ، ومحو دولة القانون ، وتأسيس الدولة البوليسية . ان نستطيع للدخول في تفاصيل التطور السياسي للبلاد التي شهدت هذه الانقلابات العسكرية ، أو الثورات كما جرى الخطاب السياسي على تسميتها ولكن مايجبها جميعا بالرغم من بعض الخلافات الجزئية ، إنها وبلا استثناء قامت على أساس الانفراد بالسلطة ، ونفى التعددية السياسية والفكرية في ظل هيمنة تنظيم سياسي واحد ، يدعي المعرفة المطلقة بالحقيقة السياسية ويحتكرها ، ولايقبل على وجه الإطلاق أى معارضة لسياساته ، حتى ولو أدت إلى الهزيمة العسكرية على يد اعداء الأمة العربية .

قامت هذه الثورات ، إذن ، رافعة شعار تحديث المجتمع . وانغمست في تطبيق سياسات تصنيعية وزراعية ، كان القرار يتخذ بشأنها من قبل نخبة بيروقراطية وتكنوقراطية ،

لاتخضع في ممارسة سلطاتها إلى أي نوع من أنواع الرقابة الشعبية^(٣) . وبالرغم من بعض الانجازات التي تم تحقيقها في هذه المجالات ، فيمكن القول أن مئات الملايين قد أهدرت نتيجة تبني سياسات لم تخضع للنقاش العام ، ولم يتح للجماهير فرصة محاسبة المسؤولين عنها . غير أن الأهم من ذلك كله ، أن التنمية كشمار رفعت هذه « الثورات » ، كانت تعني تطبيق بعض السياسات في سياق تعمي فيه تماما شخصية الأفراد ، للذين تم تحويلهم ببساطة من مواطنين « إلى رعايا » يتولون من السلطة السياسية السلطوية الفاشلة المنح بين العيين والعيين ، ويخضعون للقمع المنيف في جميع الأحيان .

ثم طورت بعض هذه الثورات من برامجها ، وانتقلت من مرحلة « الثورة » إلى مرحلة تطبيق الاشتراكية ، غير أنها كانت اشتراكية بغير مشاركة شعبية ، وكانت هذه هي الأسطورة الثانية ، التي تحطمت على صخرة الواقع . وهل كان من الممكن أن تطبق أيديولوجية سياسية هي الاشتراكية تنادى بتحرير الإنسان من الاستغلال الاقتصادي ومن القهر السياسي ، في ظل سلطوية غاشمة تقوم على أساس تحكم أجهزة المخابرات والمباحث في مقدرات البشر ؟ لقد انتهت كل هذه الأنظمة الاشتراكية المزعومة في الوقت الراهن إلى أنظمة تطبق نوعا من الرأسمالية الفجة في ضوء سياسة الانفتاح الاقتصادي ، وضاعت الشعارات الاشتراكية وانثرت ، بعدما كانت هي عمود الخطاب السياسي لهذه النظم في مرحلة الستينات .

وتأتي أخيرا الأسطورة الثالثة ، والتي لم تظهر للحق بقوة إلا بعدما اندلعت أزمة الخليج وهي الخاصة بضرورة تحقيق الوحدة العربية بأي وسيلة ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى لو تم ذلك ضد إرادة الشعب المراد ضمّه في إطار الوحدة .

خلاصة تطور النظم العربي منذ بداية الخمسينات حتى الآن ، هي سيادة السلطوية السياسية ، التي استبدعت الجماهير نهائيا من الساحة ، والتي نغخت وراء شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة .

غير أن النخبة السلطوية العربية أدركت في العقد الأخير ، ولعل ذلك الإدراك جاء نتيجة رغبتها في تحسين صورتها أمام قادة النظم العالمي ، ورغبة في الحصول على المساعدات والقرروض الاقتصادية ، حاجتها إلى النزوح إلى نوع من أنواع التعددية السياسية ، وهكذا شهدنا في بعض البلاد تحولات تنجّه إلى تعددية سياسية مفيدة * تكفل للنخب السياسية السلطوية أن تملك بمقاييد الأمور ، في إطار يسمح للقوى السياسية المختلفة أن تمبر عن نفسها تعبيرا محدودا في ظل هيود سياسية وإدارية لاجدود لها^(٤) .

إذا كان هذا التطور المحدود قد حدث في البلاد التي قامت فيها نظم سلطوية بعد الثورات التي قامت فيها ، فإن هناك نظما عربية أخرى ، تمارس فيها السلطوية السياسية من خلال نظم حكم تقليدية ، كما هو الحال في دول الخليج ، والتي يمكن اعتبارها « مجتمعات مغلقة » لايسمح فيها حتى للتطور الاجتماعي الذي شهنته البلاد الأخرى ، أن يأخذ فرصته ، وفي ظل قمع سياسي ، خففت - إلى حد ما - من اثره الثروة النفطية ، والتي سمحت لهذه البلاد أن تتبنى

* تلمس دراسة زارتمان سور هذه التعددية كما يلي : التعددية الموجبة توجيها خاصا (المغرب) ، التعددية الخاضعة للسيطرة (مصر) ، التعددية الأغذية بالظهور (تونس) راجع هامش ٤ .

سياسات في التوزيع كانت كضلة باحتواء الضغط الشعبي ، ورفعت مستوى المواطنين المادى ، بحكم ضخامة الثروات التى انهارت عليها ، من بيع النفط فى الأسواق العالمية^(٥) . خلاصة هذا كله أن المشكلة الحقيقية التى تواجه الديمقراطية العربية فى الوقت الراهن ، هى سيادة وترسخ السلطوية العربية ، والتى تأخذ شكل نظم ملكية أو جمهورية أو مشيحية قبلية .

ثانيا : الديمقراطية العربية فى مواجهة صراع المشاريع السياسية

يعيش المجتمع العربى منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ مرحلة تنسم بالنقد الذاتى العنيف . ذلك لأن الهزيمة فى رأينا - بالرغم من كل ماتيمها من أحداث حسام - ومن أهمها حرب أكتوبر المجيدة ضد الغزو الصهيونى ، كانت نقطة فاصلة فى الوعى العربى المعاصر ، كما تؤكد ذلك عديد من الدراسات والبحوث والشهادات الشخصية لأبرز المثقفين العرب^(٦) . ولعل ذلك يرجع إلى أنها هى التى كشفت الأساطير السياسية التى رفعت شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة ، والتى سقطت فى الامحار المصيرى ، وهو المواجهة الفعالة لإسرائيل ، والتى ، كانت احد مبررات سياسات القمع السياسى^(٧) .

لقد كانت هزيمة يونيو ٦٧ أحد الأسباب الرئيسية فى تصاعد قوة وحركة التيار الإسلامى فى غالبية البلاد العربية . وهى نصها التى أدت إلى انبعاث المشروع الليبرالى العربى من جديد ، داعيا إلى الحرية الاقتصادية والحرية السياسية علمى سواء . ولأن هذين المشروعين نشطا فى ظل النظم السلطوية ، التى لاتقبل أصواتا أخرى فى الساحة غير أصواتها ، فإن بعض دعاة المشروع الإسلامى انصرفوا إلى بنى الإرهاب والصنف المصلح طريقا للوصول إلى السلطة ، فى نفس الوقت الذى تبنت فيه السلطوية السياسية الحرية الاقتصادية التى يدعو إليها المشروع الليبرالى ولكن بشرط أن تتم عن طريقها وبوسائلها وتحت رقابتها ، فى حين لم تقبل من الحرية السياسية ، الا التمردية المحاصرة والمقيدة ، حفاظا على استئثارها بالسلطة . بعبارة أخرى رفضت السلطوية السياسية جوهر العملية الديمقراطية ، وهو فكرة تداول السلطة .

وهكذا يمكن القول أن المناخ السياسى العربى اليوم ، الذى تسوده السلطوية السياسية بكل صورها وأشكالها ، يعمر اليوم بمحاولات تهدف لتحذى هيمنتها الكاملة على مجمل حركة المجتمع ، فى ظل مشاريع سياسية متعددة ومتصارعة يمر كل منها بأزمة حادة نتيجة ظروف داخلية وخارجية متعددة .

فى الساحة الآن المشروع السلطوى الذى تأكلت شرعيته ، وهو فى حاجة إلى تجديد كامل لاتجاهاته ، وهى عملية لايسهلها ، بحكم غلبة جماعات المصالح وجماعات الضغط عليه . وهو لذلك فى موقف الدفاع والتراجع ، ويضطر من حين لآخر إلى تقديم تنازلات فى مجال الحريات العامة ومجال التعددية السياسية وحقوق الإنسان . وفى مواجهته يقف للمشروع الإسلامى الذى استطاع أن يجنب إليه جماهير متعددة ،

اندفعت إليه نتيجة خيبة أملها في المشروع السلطوي الذي فشل في إشباع حاجاتها الأساسية المادية والروحية ، غير أن أزمته تتمثل في عمومية شعاراته ، وعجزه عن بلورة برنامج متكامل متميز عن برنامج المشروع السلطوي ، بالإضافة إلى انزلاقه إلى هاوية التطرف والعنف والإرهاب ، مما جعل قهر الدولة السلطوية له يبدو كما لو كان أمراً مشروعاً ، بالرغم من تجاوزاتها في مجال حقوق الإنسان . ثم هناك المشروع الليبرالي الذي يطرح نفسه بديلاً عن المشروع السلطوي ، والذي لم يستطع حتى الآن ولأسباب شتى أن يجذب إليه عدداً كافياً من الأنصار .

ولدينا المشروع الماركسي ، الذي زاد من أزمته الأصلية والتي تتمثل في أنه كان دائماً مشروعاً منعزلاً عن الجماهير ، سقوط الأنظمة الشمولية الماركسية ، ونحوها إلى الرأسمالية بخطوات متعثرة ومضطربة .

وأخيراً هناك المشروع القومي الذي تتمثل أزمته في صعود المشروع الإسلامي على حسابهِ ، وفي تعثر العمل العربي المشترك ، وفي جهوده وعجزه عن تجديد فكره ، وربما في تجاهله التقييم لحيوية موضوع الديمقراطية ، بحكم تركيزه الشديد على الوحدة ، وبغير أن يحدد المضمون السياسي لدولة الوحدة .

هذه هي - بإجمال شديد - صورة المناخ السياسي العربي في الوقت الراهن ، بما يتضمنه من مشاريع سياسية متصارعة . ولعله من بين الجوانب الإيجابية في هذه الصورة - التي قد تبدو قائمة في مجملها - أن هذه المشاريع السياسية المختلفة ، قد أدركت عجزها عن تغيير المجتمع العربي بالمنطلقات النظرية التي صدرت عنها حتى الآن وبالوسائل التي اتبعتها ، ومن ثم قامت بعملية نقد ذاتي ، هي في رأينا دليل على شجاعة أدبية ورغبة في التطور . ومن أبرز هذه المحاولات التي قامت بها الحركة الإسلامية مجموعة الدراسات التي أشرف عليها المفكر الكويتي الإسلامي المعروف الدكتور عبد الله النفيسي والتي نشرت في كتاب بعنوان الحركة الإسلامية : أوراق في النقد الذاتي . كما أن بعض أنصار المشروع الماركسي قاموا بمحاولة شبيهة ، من أبرزها كتاب المفكر اللبناني كريم مروء . بالإضافة إلى الندوة الهامة التي عقدها أنصار المشروع القومي عن « ثورة ٢٣ يوليو » والتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة . وهذه المحاولات في النقد الذاتي هي الخطوة الأولى نحو إقامة حوار ديمقراطي عربي واسع المدى بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعاً ، من شأنه أن يقرب مرحلة المواجهة المجتمعية الشاملة مع أنصار السلطوية السياسية .

غير أن هذه المواجهة ، لابد أن يسبقها تحديد واضح لنوع الديمقراطية التي نريدها ، ووسائلنا في تحقيقها .

ثالثاً : أي ديمقراطية عربية نريد ؟

المجتمع المدني في مواجهة الدول التسلطية

لا بد من الاعتراف أنه ليس هناك اتفاق واضح بين المثقفين العرب حول شكل ومضمون الديمقراطية العربية التي نريدها . وإذا كانت مسألة الاتفاق في مجال الفكر السياسي والممارسة

نيمت واردة ، وذلك إذا كانت التعددية - بحسب التعريف - تقوم على تعدد الرؤى والمواقف للعياة السياسية ، الا أن ماقصنا إليه هو التردد الواضح - حتى بالنسبة لكل مشروع سياسى على حدة - فى الصياغة النهائية لطروحاته ، والتي نجعله بديلا صالحا للسلطوية السياسية السائدة . ولعل السبب الحقيقى فى ذلك ، أن الفكر السياسى العربى يمر فى المرحلة الراهنة بعملية مراجعة ونقد ذاتى ، فى الوقت نفسه الذى يجابه - فى الممارسة - الدولة السلطوية بكل ثقلها . ولو نظرنا إلى المشاريع السياسية المتصارعة الآن على الساحة العربية لوجدنا أن هذه الملاحظة تصدق عليها بلا استثناء .

فمشروع الدولة السلطوية ذاته ، الذى يحاول تجديد منطلقاته وممارساته تحت وطأة الممارسة الشديدة له ، ويتأثر بضغط النظام العالمى عليه ، ليس لديه صورة واضحة للمستقبل . فهو فى المجال الاقتصادى مازال حائرا بين التخطيط المركزى وحرية السوق ، وفى الوقت الذى تتصاعد فيه شعارات ، التخصصية ، تقاوم النخبة البيروقراطية فى الحكومة والنخبة التكنوقراطية فى القطاع العام هذا الاتجاه خوفا على مصالحها الطبقية ونفوذها ونحكما فى عملية اصدار القرار . ومن ناحية أخرى تقاوم هذا الاتجاه نقابات العمال التى تخشى من ضياع مكاسبها النقابية التى حصلت عليها فى العقود الماضية ومن أهمها منع الفصل التعسفى .

أما فى المجال السياسى فقد قشعت الدولة السلطوية بادخال تغييرات جزئية لترميم النظام ، وبطريقة التدرج الشديد فى جرعات التعددية ، فى ضوء هيمنة شبه كاملة على مجمل حركة التطور السياسى ، ومن ناحية أخرى نجد المشروع الإسلامى مذبذبا بين اتجاهين : قبول التعددية السياسية ودخول الانتخابات أولا فى اسماع الجماهير صوتهم فى المجالس النيابية ، وسعيها إلى السلطة فى الوقت المناسب ، ورفض هذه التعددية المزيفة ، واتباع سبيل العنف والارهاب باستخدام القوة المسلحة لقلب نظام الدولة السلطوية * .

أما المشروع القومى - فى صيغة الناصرية على الأقل - فقد تردد طويلا فى قبول فكرة التعددية السياسية ، بحكم ارتباطه بالصيغة الميثاقية (إشارة إلى الميثاق الناصرى الشهير) والتي كانت ترفض فكرة الحزبية والتعددية ، وتتمسك بصيغة تحالف قوى الشعب العاملة . وإذا نظرنا إلى المشروع الماركسى المأزوم ، نجده مشغولا بإعادة صياغة موقفه من المسألة القومية من ناحية ، وبالبحث عن أسباب أزمة اليسار العربى ، وانعزاله الواضح عن الجماهير .

وفى نفس المرحلة تردد المشروع الليبرالى كثيرا وحالة مصر نموذجية فى هذا المجال لو نظرنا إلى حزب الوفد الجديد فى القبول والاعتراف بإنجازات الدولة السلطوية فى مجال التنمية وتوزيع الدخل ، وجعل كل اهتماماته تنصب على موضوعين الانتقام من الماضى وتجريح مجمل ممارسات الدولة السلطوية ، والتركيز التقليدى على الديمقراطية والتعددية والحريات العامة ، بغير طرح واضح لميامة اجتماعية بديلة لممارسة الدولة السلطوية .

* تراجع الممارسة السياسية لهذا المشروع فى العقد الأخير فى كل من مصر وتونس ، والجزائر ، والسودان ، والأرجنتين .

فى ظل هذا المناخ تسمود البلبلة الفكرية أوساط المتقنين العرب الساعين إلى ديمقراطية عربية جديدة وأصولية ، تقضى إلى غير رجعة على تراث وممارسات الدولة التسلطية .

ولعل أبلغ دليل على مانقول مراجعة أعمال الندوة الرائدة التى عقدتها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان « أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى » ، والتى انمقت فى الفترة من ٢٦ - ٣٠ نوفمبر ١٩٨٣ ، والتى جمعت أبرز المتقنين العرب من كافة الاتجاهات . وهذه الندوة بأبحاثها ومناقشاتها تعد علامة بارزة فى الفكر السياسى المعاصر .

انمقت الندوة فى قبرص لأن الدولة السلطوية السائدة فى الوطن العربى لم تقبل استضافتها فى أى عاصمة عربية . ودارت فى الندوة حوارات ومناقشات هامة بين ممثلى المشروعات السياسية الإسلامية والليبرالية والقومية .

وإذا حللنا بعمق أبحاثها ومناقشاتها لوجدناها كما أكتنا من قبل - تسجل حالة البلبلة الفكرية السائدة ، المنبعثة من عملية المراجعة والنقد الذاتى ، والحيرة الشديدة فى البحث عن طريق جديد ، يشق اتجاهه من خلال اختراق غابة السلطوية الكثيفة ، ولكن وفقاً لأى منطلقات وعلى أى أسس ؟ هذا هو السؤال المحورى الذى تعددت الاجابات عليه ، وإن كانت - فى الحقيقة - مازالت اجابات غلقة ، غير محددة .

ونستطيع أن نأخذ مثالا بارزا لهذه الحالة الفكرية ، لو حللنا الدراسة التى قمها المفكر العربى الماركسى المعروف سمير أمين فى الندوة بعنوان « ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى »^(٨)

لقد تقدم سمير أمين المعروف عالميا بنأصولاته النظرية فى مجال الماركسية ، وأفكاره المعروفة عن نظرية المركز والأطراف ، والتنمية ، وضرورة فك الارتباط بين العالم الثالث والنظام الرأسمالى العالمى ، لكى يعالج موضوع الديمقراطية فى الوطن العربى وماذا ينبغى أن تكون عليه فى المستقبل ، متحررا تماما من كل أنقاله الايديولوجية ، ان صحح التعبير . لدرجة جعلت الباحث التونسى المعروف الطاهر لبيب فى تعليقه على البحث ، يكاد أن يقول هل هذا هو حقا سمير أمين الذى نعرفه ؟ وكيف ذلك وقد اختفت من دراسته مصطلحات الامبريالية والبروليتاريا^(٩) .

هذا التعليق الواضح الدلالة يظهر بوضوح نادر العملية الفكرية الأساسية التى تهيمن الآن على مبرج الفكر السياسى العربى : مراجعة جذرية للمواقف ، ونقد ذاتى ، وردود فعل مندهشة أحيانا مما يعتقد أنه تقلب فى المواقف وتراجع عن الاتجاهات التى تم الدفاع عنها طويلا .

لقد كان سمير أمين موقفا تماما فى قراءته لتاريخ الفكر السياسى العالمى ، حين تعرض فى القسم الأول من دراسته لأصول المشكلة وتحدث بوضوح منذ البداية عن مفهوم الديمقراطية غير صالحين : المفهوم البرجوازى الغربى ، والمفهوم الاشتراكى فى تطبيقه السوفياتى والصينى .

ونحدث عن الواقع الديمقراطى للمجتمع العربى المعاصر ، وخلص إلى تشخيص سليم فى نظرنا حين قرر : هذا وقد أخذت الحكومات العربية المحاصرة بمبدأ الاعتراف بالمواطن

ذى الحقوق المياسية ومنها أساسا حق الانتخاب فى إطار دستور يحدد قواعد تكوين وممارسة السلطة ، ولكن هذه المبادئ بقيت شكلية غير معمول بها جديا . فلم تعتبر السلطة الحاكمة ولا مختلف طبقات الشعب أن هذه المبادئ مقدسة . فطلت المصانير حبرا على ورق والانتخابات حفلات لتدعيم الحكم . وسنرى أن المجتمعات العربية لم تتقدم بعد فى ممارسة الوسائل التى تعطى مضمونا للنظام الديمقراطى (١٠)

وبضيف :

« أما مبدأ قداصة المجتمع المبنى ، إزاء الدولة فهو مبدأ لا يزال مجهولا . أن المجتمع العربى التقليدى يعترف بمبادئ لا تدخل للسلطة فيها . ولكن هذه المبادئ المحترمة هى المحكومة بالدين فقط . »

ونعتقد أن هذه الإشارات الواضحة لشكلية العملية الديمقراطية فى الوطن العربى من جانب وعدم الاعتراف باستقلالية المجتمع للمبنى ، فى مواجهة الدولة من جانب آخر ، تعد تشخيصا دقيقا للوضع الراهن .

ولن تعرض لحقيق المقام للتفسيرات التاريخية الهامة التى قدمها سمير أمين لأسباب نقص أو غياب الديمقراطية فى المجتمع العربى ، لأننا نريد أن نركز على برنامج الإصلاح الديمقراطى للمجتمع العربى الذى قدمه ، والذي تم نقده من قبل المعلقين على دراسة من أصحاب الاتجاهات السياسية المختلفة وهم : جلال أمين والطاهر ليبى وعادل حسين ، وكمال أبو ديب بالإضافة لمن شاركوا فى المناقشات وهم : بسام الطيبى ، طارق البشرى ، السيد يسين ، جودة عبد الخالق ، عمر الخطيب ، برهان غليون ، رفعت عودة ، ناجى علوش ، إبراهيم سعد الدين ، على الدين هلال ، على أومليل .

وهم كما نرى نخبة تكاد تمثل ألوان الطيف السياسى العربى جميعا ، فى المشرق والمغرب على السواء .

ولكن ماهو برنامج الإصلاح الديمقراطى الذى يقدمه سمير أمين ؟

يتكون البرنامج من سبعة بنود كمايلى ، نقدمها ملخصة :

أ - ضرورة احترام المصالح الاجتماعية المختلفة لمجموع الفئات المشتركة فى البنیان الاجتماعى الوطنى .

ب - ضرورة ربط مشكلة الديمقراطية بالمشكلة القومية .

فالشعب العربى ليعانى من الاستقلال الاقتصادى الداخلى والخارجى فقط ، بل يعانى من الاضطهاد كشعب محروم من حقوقه القومية الكاملة بسبب سيطرة الاستعمار على النظام الرأسمالى العالمى .

ج - ضرورة ربط الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية أى ضرورة تكملة الاصلاحات الأساسية لضمان قدر من المساواة والتضامن الاجتماعى مع مراعاة احتياجات الفاعلية فى آليات الاقتصاد فى المرحلة الراهنة .

د - ضرورة الأخذ بمبادئ الديمقراطية السياسية الكاملة أى الاعتراف بون تحفظ بحقوق

حرية التنظيم المياسي والتنظيم الاجتماعي (نقلات .. الخ) وحرية الصحافة والنشر .. الخ

٥ - الاقتناع بأن السلطة المياسية ينبغي أن تكون ناتج اختيار حر للجماهير من خلال ممارسات سياسية وصحيحة . ولأنك أن احترام هذا المبدأ الأساسي يتنافى مع التمسك بالحزب الواحد وشبابه من الحزب ، المهيمن ، فالحكم المياسي الديمقراطي هو حكم غير أبدي ينتقل من مجموعة إلى أخرى ومن حزب أو تحالف أحزاب إلى حزب أو تحالف آخر ، ومن فترة إلى فترة أخرى بحسب رغبات الشعب كما يظهر من نتائج ممارساته المياسية .

و - إعادة النظر في نظم الحياة الاجتماعية وخاصة نظام العائلة والعلاقات بين الجنسين وإعادة النظر في مضمون التعليم والثقافة والاعلام بما يقتضيه تطوير المجتمع وازدهار روح المبادرة على جميع المستويات .

هذه هي البنود الرئيسية لبرنامج الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه سمير أمين .

فماذا كانت التعليقات النقدية عليه ؟

أولا انتقده - وهذا متوقع أنصار المشروع الإسلامي وخصوصا في تركيزه على ضرورة تطبيق العلمانية . اعتبر جلال أمين أن سمير أمين لا يحمل أي تعاطف ملحوظ مع فكرة التمسك بالتراث أو أحيائه أو تجديده وقرر بوضوح شديد ، لست أجد أي سبب مقنع يؤدي إلى الاعتقاد بأن الحكومة الدينية هي بالضرورة أقل ديمقراطية من الحكومة العلمانية^(١١) ، ويتقدم جلال أمين أكثر في طريق الدفاع عن المشروع الإسلامي مناصلا .. لماذا لا يناقش الباحث إمكانية قيام تجربة إسلامية تحاول تحقيق الاستقلال عن النظام الدولي وتستهدف تحقيق ديمقراطية سياسية واجتماعية في الوقت نفسه ؟^(١٢)

وهكذا بدأ اليمين بالهجوم على مشروع الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه سمير أمين ، غير أن اليسار مالئب أن وجه إليه سهام النقد أيضا على لسان الطاهر لبب . فقد اعتبر برنامجه المقترح غير مرتبط بمشروع مجتمعي واضح . بالإضافة إلى أنه يمثل مزيجا من الديمقراطية البرجوازية والديمقراطية الشعبية الذي يفترض أن يكون تجاوز التناقض بينهما ممكنا وسهلا . ثم مالئب أن طرح انتقاداته الأساسية :

١ - هل أن الصراع الاجتماعي داخل المجتمع يسمح أم لا باحترام المصالح المختلفة ؟
ثم هل أن عدم التضحية بأي منها يعني بما في ذلك مصالح الطبقات أو الحاكمة ؟ إذا كان المقصود تحالفا طبقيًا ، فليكن واضحا مع تحديد أطرافه .
٢ - ثم يشير إلى المعاملة المستحيلة التي تبدو وكأنها حلت في البرنامج . هل هذه العملية ممكنة مع اندماج المجتمعات العالمية في النظام الرأسمالي العالمي ؟
ومن ناحية أخرى انتقد الطاهر لبب المشروع المقترح لأنه لم يشر إلى مشكلة النخبة المؤهلة لقيادة هذا المشروع الذي تحترم فيه كل المصالح .

ويشير أخيرا إلى أن غياب فكرة المشروع المجتمعي تجعل التصور غامضا . ويقرر
٣ - إذا كان مبالغ حول ضرورة التغيير في المجتمع العربي فلا مقبولا ، فإن الديمقراطية ليست

بالضرورة ديمقراطية المجتمع الكائن ، وإنما هي ديمقراطية المجتمع الذي يمكن أن يكون .
أن المشروع للمجتمع هنا لازم لتصور الديمقراطية ، وفي رأيه أن مشروع التحرر العربي
من التبعية مشروع قائم ويمتاز بالشمول وبالشمالية ودرجة عالية من المشاركة ، كما أنه
لا يتعارض بل يتطلب الدولة القوية . وخلاصة رأيه أن مشروع تحرير المجتمع العربي هو
المشروع الأمثل لتطوير الديمقراطية في الوطن العربي .

قمت بالإشارة إلى النقد اليميني لمشروع سمير أمين ممثلاً في مداخلة جلال أمين ، وإلى
النقد اليساري ممثلاً في مداخلة الطاهر لبيب ، وهذا لا ينفي أن هناك في مداخلات المعسكر
اليميني أفكاراً تستحق التأمل مثل مداخلتي عادل حسين وطارق البشري ، وكذلك الحال في
مداخلات المعسكر اليساري مثل مداخلتي إبراهيم سعد الدين وجودة عبد الخالق .

وقد قدم هذا الباحث على برنامج سمير أمين^(١٣) مجموعة من القضايا الأساسية التي لم
تتل حقها من البحث والدراسة وأهمها :

- المضمون المطبق للديمقراطية التي نذهب إليها .
- تحديد الطبقة الاجتماعية أو الطبقات التي ستقود عملية التغيير في المجتمع .
- مسألة البديل الإسلامي قبولاً أو رفضاً .

وقد خلصت من واقع تأمل الأبحاث والمناقشات . إلا أنه يبدو أننا « نعلم بنموذج
ديمقراطي شامل » يتكون من عناصر أساسية :

- تحقيق الحريات الأساسية للإنسان (مستقاة من النموذج الليبرالي)
- تحقيق العدالة الاجتماعية (مستقاة من النموذج الاشتراكي)
- تحقيق الأصالة الحضارية (مستقاة من النموذج الإسلامي)

وكرر في النهاية « ولعل عظمة التحدي يظهر في أننا نريد اجتزاء عناصر من نماذج
سياسات مختلفة ، مفصولة من سياقاتها التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل في مناقشاتنا
طبيعة المرحلة التاريخية . ومن ناحية أخرى تتجاهل في مناقشاتنا طبيعة المرحلة التاريخية
التي نمر بها ، ونوعية الطبقات المائدة الآن في المجتمع العربي » .

وهكذا يكتمل عرضنا لدراسة الحالة التي أردنا منها تقديم عينة من الاجتهادات العربية
لحل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، ممثلة في مشروع الإصلاح الديمقراطي الذي اقترحه
سمير أمين ، ونوع الانتقادات التي وجهت إليه من قبل اليمين واليسار .

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل ، من أننا حين نناقش قضية الديمقراطية العربية في إطار
النظام العربي الجديد الذي ندعو لإقامته ، فلا بد أن نضع في الاعتبار الصراع الأيديولوجي
الحاد القائم بين المشاريع السياسية العربية المطروحة على الساحة : المشروع السلطوي ،
والمشروع الإسلامي ، والمشروع الليبرالي ، والمشروع القومي ، والمشروع الماركسي .

ويبدو أن ما أثرنا إليه في مناقشتنا لبرنامج سمير أمين يمثل المطلب الأساسية التي يمكن
أن نجتمع عليها النخبة العربية في الوقت الراهن ، ونسعى لتحقيق الحريات الأساسية ، العدالة
الاجتماعية ، والأصالة الحضارية . غير أن هذه لاتصلح أن تكون سوى نقطة بداية ، وتبقى
هناك أسئلة أساسية : كيف نمزج - في إطار تكليفي خلاق - بين هذه العناصر جميعاً ؟ وثانياً

ماهى الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود عملية التغيير المطلوبة ؟ وثالثا كيف سيتم عملية التغيير وبأى الوسائل ؟

فى ضوء قراءتنا لمجمل التطور السياسى والفكر فى الوطن العربى فى العقود الأخيرة يمكن أن نجيب على هذه الأسئلة بإيجاز شديد .

أولا : لا يمكن أن يتم التآليف الخلاق بين هذه العناصر جميعا ، بغير عملية نقد ذاتى جريئة يمارسها أنصار المشاريع السياسية المطروحة على الساحة ، وقد بدأت هذه العملية فعلا ، وإن لم تكن بالعمق الكافى ، ولا بالمدى المطلوب . ومن هنا تبدو الحاجة ملحة إلى تدعيم ممارسة وتقاليد النقد الذاتى على المستوى الفردى والجماعى والمجتمعى . وهذه العملية هى أساس الحوار الذى ينبغى أن يتبع مذهب بين أنصار هذه المشاريع السياسية جميعا ،

ومن خلال الحوار ، وتفهم الموقف المحدد لأصحاب كل مشروع فى القضايا الأساسية المطروحة ، يمكن أن يتفق على برنامج للحد الأدنى ، يمثل منطلقات ووسائل أنصار هذه المشاريع السياسية فى التواصل ضد السلطوية السياسية السائدة فى المجتمع العربى .

أما عن الطبقة أو الطبقات الاجتماعية العربية التى ستقود التغيير ، فيبدو أنه لا مفر من صياغة تحالف طبقى ، يؤمن أعضاؤه أنه من صالح الطبقات الداخلة فيه اتمام عملية التغيير السياسى بطريقة سلمية ، واضعا فى الاعتبار المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية .

وأهم هذه المتغيرات الدولية نشوء نظام عالمى جديد يقوم كما يركز دعوته - على الأهمية القصوى للتعديدية السياسية ، واحترام حقوق الإنسان ، والفعالية الاقتصادية فى إدارة شئون الاقتصاد .

ومن هنا ينتظر أن تتصاعد الضغوط من قبل أطراف هذا النظام العالمى الجديد ، على النظام العربى ، حتى يمثل لهذه القيم التى يروج لها ، بأنها أصبحت عالمية ، لدرجة متصحب فى المستقبل هى محكات الحكم على شرعية أى نظام سياسى معاصر .

وتبقى النقطة الثالثة والأخيرة والخاصة بكيفية اتمام عملية التغيير وبأى الوسائل ، ويبدو أن مفتاح الإجابة يكمن فى تقديرنا فى العملية التاريخية التى بدأت تنشط فى الوطن العربى وهى عملية إحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة السلطوية .

ويبقى فى النهاية أن نؤكد أن التحدى الذى يواجه الوطن العربى فى هذه المرحلة الحاسمة من تغيير العالم ، يحتاج إلى حشد كل الجهود الفكرية والسياسية ، لصياغة نظام عربى جديد ، قادر على إشباع الحاجات الأساسية المادية والروحية للجماهير العربية العريضة ، فى ظل إدراك واع لأهمية الانتماء بتيار العصر الغالب ، والذى يمثلته النظام العالمى الجديد ، والذى لاينبغى أن تترك عملية تشكيله للقوى العالمية المهيمنة ، والا أصبحنا ضحايا له . ومن هنا أهمية أن تكون هناك مبادرة عربية للاسهام فى تشكيل هذا النظام ، تقوم على أفكار محددة فى مجالات الأمن العالمى والديمقراطية والرخاء .

المراجع والهوامش

- ١ - أثريا عدم انتقال الورقة بالمراجع لأنه لم يكن الغرض هو كتابة دراسة أكاديمية موقفة ، بقدر ما هو تقديم تحليل نقدي لمجمل مسيرة النظام العربي .
- ٢ - لخصت الباحثة للفرنسية البزايث بكتاب هذا التطور في دراسنها : العسكريون العرب في السياسة : من المؤامرة الثورية إلى الدولة السلطوية في : غسان سلامة محرو وأخرون ، الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الشؤون الدولية (إيطاليا) ، جزء ١ ، ١٩٨٩ ، ٥٢٩ - ٥٥٦ .
- وراجع أيضا برهان غليون في كتابه النقدي : بيان من أجل الديمقراطية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ .
- ٣ - غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٦٨١ - ٦٩٦ .
- ٤ - راجع : وليم زارتمان ، المعارضة كدعامة للدولة ، في غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٧٥٥ - ٥٨٤ .
- ٥ - انظر : هازم الببلاوي ، الدولة الربية في الوطن العربي ، في غسان سلامة وآخرون ، المرجع السابق ، ٢٧٩ - ٢٩٤ .
- ٦ - انظر على سبيل المثال : لطفي الخولي ، (محرر) المأزق العربي ، القاهرة : صفحة الحوار القومي ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ومنتدى الفكر العربي ، ١٩٨٨ .
- ٧ - انظر : السيد بسين ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٨ .
- ٨ - انظر : سمير أمين ، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت : ١٩٨٩ ، ٣٠٧ - ٣٢٠ .
- ٩ - راجع : الطاهر لبيب ، تعقيب ٢ ، في أعمال ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ٣٢٥ - ٣٢٧ .
- ١٠ - سمير أمين ، المرجع السابق .
- ١١ - راجع جلال أمين ، تعقيب ١ ، أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ص ٣٢١ .
- ١٢ - جلال أمين ، نفس المرجع ، نفس الموضوع .
- ١٣ - راجع : السيد بسين في أعمال الندوة ، مرجع سابق ، ٣٣٨ - ٣٣٩ .

الفصل العاشر

التحليل الثقافي لأزمة الخليج

مقدمة

نعتبر أن تطبيق منهج التحليل الثقافي الذي تجاهلناه طويلا في دراسة المجتمع العربي ، هو نقطة البداية في دراسة السلوك السياسي والاجتماعي والاقتصادي كما مورس أثناء أزمة الخليج ، وكذلك في تحليل الآثار التي ترتبت على الحرب ، وذلك على مستوى السلطة والمتكلمين والجمهور .

وهذا المنهج يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين ، وعلى تحليل الانكارات والتصورات والصور النمطية عن النفس وعن الآخرين ، وعلى القيم السائدة ، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع ، مع تركيز خاص على اللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي والسياسي في التحليل النهائي .

وإذا انطلقنا في تطبيق منهج التحليل الثقافي ، ومن واقع دراسة ممارسات السلطة والمتكلمين والجمهور في أزمة الخليج ، فإنه يمكننا إثارة عدد من الموضوعات الأساسية التي تستحق البحث والتحليل ، ليس في ندوة واحدة أو عدة ندوات ، بل أنها ينبغي أن تكون على أجندة البحث في مراكز البحوث العربية المتخصصة ، ولدى المتكلمين القوميين العرب المعنيين بقضية الوحدة العربية . وهذه الموضوعات تتركز في خمس مشاكل : خطاب المتكلمين في مواجهة الأزمة ، مشكلة الآن والآخر في العلاقات العربية ، ومنهج التفكير السياسي العربي ، والتحليل الثقافي للقيم السائدة في المجتمع العربي ، والعلاقة بين الوطن العربي والعالم .

أولا : خطاب المتكلمين في مواجهة الأزمة

ليس هناك من شك في أن المتكلمين العرب كانوا طليعة أمته منذ بداية النهضة العربية حتى اليوم . لقد بدأ نورهم التنويري العظيم حين واجهوا السؤال الرئيسي : كيف نقضي على أسباب التخلف العربي ، وكيف نكتسب أدوات التقدم الغربي ؟

وكان ذلك يقضي القيام بعملية فكرية مزدوجة : تقديم تحليل نقدي لتجربة الغرب من ناحية ، وتشخيص لأسباب التخلف العربي من ناحية أخرى . وقد قام بهذه العملية الفكرية الكبرى مجموعة من الرواد العظام لعل أبرزهم رافعة الطهطاوي وخير الدين التونسي .

غير أن هذا الدور الفكري البارز ، كان مجرد المقدمة التي أفسحت مكانا أساسيا للمثقفين العرب لكي يتصدروا الثورات العربية التي هدفت أولا إلى استخلاص العروبة من برائن الحكم العثماني ، وصوبت سهامها ثانيا للنضال ضد الاستعمار الغربي والهيمنة الأجنبية . وقامت أجيال تلو أجيال من المثقفين العرب في كل أقاليم الوطن العربي بالنضال بالقلم والبنديقي معا ، خلال مسيرة نضالية طويلة ، كانوا هم طليعة أمتهم والمنادين بالاستقلال والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، والأصالة الحضارية .

وها نحن اليوم وفي غمار أزمة الخليج بكل تعقيداتها العالمية والأقليمية والمحلية ، نشهد المثقفين العرب ، يواصلون أداء دورهم ، ولكن في سياق أكثر تعقيدا ، تختلط فيه القومية بالقطرية ، ويتشابك فيه المنهج الثوري في التغيير مع النظرة الإصلاحية ، ويتعدّد فيه الدور النقدي التقليدي للمثقف العربي ، نتيجة للقهر السياسي الذي يجد من الحرية الفكرية للمثقف ، وبالإغراء المالي من قبل بعض الأنظمة . وقد أدت كل هذه العوامل إلى انقسام المثقفين العرب انقساما واضحا في تناولهم لأزمة الخليج وفي اتجاهاتهم المعلّنة إزاء مختلف السياسات والمواقف والقضايا التي أثارها .

لقد مر وقت كاف على الأزمة ، ظهر فيها وتبلور ما يمكن أن نطلق عليه ، خطاب المثقفين ، إزاء الأزمة ، الذي يستحق أن نتأمله على حدة ، وذلك بالإضافة إلى ، خطاب السلطة ، الذي يكشف أيضا عن انقسام واضح بين الأنظمة العربية واتجاهاتها وسلوكها في الأزمة ، والذي ظهر في ثلاثة مواقف متميزة : الانحياز الكامل مع العراق ، والانحياز الكامل مع الكويت ، والموقف الوسط الذي يحاول انصافه التوازن المتحرك في سياق لا يسمح ببعينه بانصاف الحلول . ويمكن القول أن خطاب المثقفين العرب في الأزمة ، لو نظرنا إليه باعتباره نصا واحدا - لغرض التحليل - لوجدناه يتسم بالسمات التالية :

١ - اتفاد بعض المثقفين سواء ممن أيدوا العراق ، أو ممن وقفوا بجانب الكويت أسلوبا عاطفيا صارخا في الدفاع عن مواقفهم ، يفتقر إلى الحد الأدنى من العقلانية . وكأن شعار الواحد منهم الذي رفعه طول الوقت ، أنصر لأخاك ظلما أو مظلوما .

٢ - تطور مواقف بعض المثقفين مع تصاعد الأزمة وبروز تعقيداتها ، ودخول عناصر جديدة إليها . فبعض المثقفين ممن أدانوا غزو الكويت في البداية عادوا لمراجعة موقفهم بعد دخول القوات الأجنبية إلى السعودية ، وأصبحت القضية المحورية بالنسبة لهم هي الكفاح ضد الوجود الأجنبي على الأرض العربية ، باعتبارها هي المشكلة الملحة .

٣ - انطلق معظم خطاب المثقفين العرب من مسلمة مبناه أنك إما أن تكون مع العراق على طول الخط ، أو مع الكويت على طول الخط ، ومثل ذلك تبسيطا مخلا لرؤية الواقع . ذلك أن الأزمة أثارت قضايا سياسية وفكرية واستراتيجية معقدة ، من الصعب للغاية حصرها في خانة « الأبيض » أو في خانة « الأسود » ، وبالتالي حرم هؤلاء المثقفون أنفسهم من التحليل النقدي للأزمة والذي من شأنه أن يبرز ملبيات وإيجابيات سلوك كل طرف من الأزمة .

٤ - اتسم خطاب المثقفين العرب بكونه خليطا من مناقشة الأساسيات في السياسة العربية (الوحدة العربية مثلا وكيف تتحقق هل بالديمقراطية أم بالقوة العسكرية ، وقضية أولوية هي قضية الوحدة على قضية الديمقراطية) ، وتحليل الآخر وسياساته وأهدافه (ونعني موضوعات

الهيمنة الامبريالية ، والتدخل الأجنبي ، ومزاعم النظام العالمي الجديد) ، والنظر إلى الأوضاع الاجتماعية والمياسية الراهنة في الوطن العربي (الحدود المصطنعة التي خلقها الاستعمار ، وهشاشة الدول الخليجية واقتادها لأساليب الدولة) وأخيرا محاولة النظر للمستقبل ، سواء مستقبل الوطن العربي أو مستقبل المجابهة أو التفاعل بين النظام العربي والنظام العالمي .

٥ - وسمة أخرى تتمثل في التبعية المطلقة لبعض المتقنين لمواقف السلطة ، سواء كانت السلطة العراقية أم السلطة الكويتية أم السلطة السعودية (وينطبق ذلك على نغمة بعضهم للسلطة المصرية أو السورية) . وخطورة هذا الموقف أن يتحول المتقف إلى مجرد مبرر لمواقف السلطة ، وهو لذلك مستعد لتغيير موقفه إذا ما غيرت السلطة موقفها . فالمتقنين الذين أبدوا السلطة العراقية في غزوها للكويت ، ثم في ضمها بعد ذلك للعراق وابتدعوا النظريات المختلفة لتبرير هذا الضم ، سواء في حديثهم عن أولوية الوحدة العربية ولو تم تحقيقها بالقوة العسكرية ، أو في تعرضهم لهشاشة الدولة الكويتية ، أو في إثارتهم لقضية الحق التاريخي ، هم أنفسهم الذين أبدوا العراق في مبادئه السلمية ، والتي جوهرها الانسحاب من الكويت . لدى هؤلاء البعض موقف السلطة - أيا كان ومهما تغير - هو الصحيح . ومن ناحية أخرى فالمستقنون الذين أبدوا عملية تحرير الكويت . باعتبارها هي هدف التدخل الأجنبي ، هم أنفسهم الذين صممتوا مرييا فيما يتعلق بتحول العملية إلى تدمير شامل للقوة العراقية الاقتصادية والاجتماعية ، بما يتجاوز قرارات مجلس الأمن وبغض النظر عن هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على عملية اصدارها . وهم أنفسهم الذين لم يؤيدوا بطريقة واضحة المبادرة العراقية السوفيتية والتي تنص على الانسحاب العراقي من الكويت .

٦ - وتلزمنا الأمانة أن نسجل مواقف المتقنين العرب الذين لم ينساقوا إلى مزلق التبعية للسلطة ، وإنما جهروا بأرائهم ضد اختيارات السلطة كتابة وحدثا وسلوكا ، ونشير هنا إلى مواقف بعض المتقنين المصريين والمغاربة والتونسيين وخصوصا في أحزاب المعارضة .

٧ - ولوحظ أيضا في بعض الأقطار العربية أن عمق التيار الشعبي المؤيد للعراق ، جرف في طريقه بعض المتقنين الذين لم يتجاسروا على ممارسة التحليل النقدي للأزمة ، بما قد يؤدي إليه من صياغة ونشر أفكار قد تتعارض مع هذا التيار الشعبي .

وهذه الملاحظة تثير مشكلة هامة مفادها هل دور المتقف الانسحاق وراء المشاعر الجماهيرية مهما كانت عقلانياتها ، أم دوره محاولة طرح الآراء من منظور نقدي حتى لو خالفت الاتجاهات الشعبية ؟

في تقديرنا أن هذه السمات الأساسية لخطاب المتقنين العرب في مواجهة الأزمة ، تثير مجموعة متنوعة من المشكلات البالغة الأهمية التي تتعلق بدور المتقنين العرب في تطوير وتحديث المجتمع العربي .

● ولعل أبرز هذه المشكلات هي علاقة المتكلمين بالسلطة . هذا موضوع تقليدي كثر فيه النقاش والجدل على المستوى العالمي وعلى الصعيد العربي على السواء . غير أنه لو تأملنا مسيرة المتقنين العرب خلال العقود القليلة الماضية . فمن السهل علينا أن نرصد مجموعة من الظواهر البارزة أهمها على الإطلاق وقوع المتقف العربي بين المطرقة والمندان ، ونعني على

وجه التحديد بين الوطأة الشديدة للقمع السياسي المباشر ، الذى قد يدفعه إلى الصمت ، أو إلى الهجرة ، أو للنضال فى ظل سياق استبدادى تهدر فيه حقوق الإنسان بالكامل وبلا أى ضمانات قانونية ، وبين الاغراء المالى الذى أجادت استثماره بعض النظم العربية ، وخصوصا فى سنوات الحقبة النفطية ، والتى سمحت بشراء عديد من الأقاليم ، بصورة مباشرة وغير مباشرة ، مما أثر تأثيرا سلبيا على قيام المثقف العربى بدوره النقدى .

● والمشكلة الثانية هى توزيع المثقفين العرب بين أنصار المنهج الثورى فى تغيير المجتمع العربى ، ودعاة المنهج الاصلاحى . وقد أنت عوامل عديدة عالمية واقليمية إلى انحسار مفسكر دعاة المنهج الثورى ، نتيجة لانهايار التجربة الاشتراكية الشمولية فى الاتحاد السوفيتى وبلاد أوروبا الشرقية ، وللانكساسة الواضحة لمسيرة الخطاب الثورى العربى فى العقود الأخيرة ، سواء فى مجال الاصلاح الداخلى أو فى المواجهة مع اسرائيل العدو التقليدى للأمة العربية .

وفى هذا السياق اكتسب دعاة المنهج الاصلاحى أرضنا واسعة ، وانطلقوا للتبشير بأهمية التصالح مع إسرائيل من خلال مفاوضات سلمية ، وفى اطار التهاون مع النظام العالمى ، وتبنى لغته وخصوصا فى أهمية بنى الحلول الوسط ، والتخلى عن النضال الثورى أسلوبا للحصول على الحقوق المشروعة . ومن ناحية أخرى الدعوة للمنهج الاصلاحى فى الاطار الداخلى فى كل قطر ، والقبول ، بالمنح الديمقراطية ، التى يعطيها النظام السياسى بالتدريج ، ومحاولة العمل السياسى فى ظل أطر سلطوية وباستخدام الأساليب الديمقراطية المقيدة . أما فى المجال العربى ، فالدعوة هنا تتمثل فى ضرورة التركيز على الحوار والتراضى والحد والإقناع ، فى مجال العمل العربى المشترك ، ونبذ كافة الأساليب الثورية التى كانت متبعة منذ عقود مضت ، فيما يتعلق بقضية الوحدة ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، والموقف من المعسكر الغربى .

والمشكلة الثالثة هى أسلوب المثقفين العرب فى التعبير عن قناعاتهم وآرائهم . وقد لاحظنا سيادة العاطفية والخطابية فى خطاب المثقفين إزاء الأزمة ، وندره التحليلات النقدية الموضوعية مع أهميتها القصوى ، بالاضافة إلى عودة بعضهم مرة أخرى فى تصوير العلاقات مع الغرب باعتبارها حربا صليبية مستمرة .

ومن هنا يمكن القول أن مشكلة المنهج الفكرى الذى يبنه المثقفون العرب يحتاج إلى تحليل نقدى ، بالاضافة إلى نظرياتهم عن الآخر وخطورة الوقوع فى أسر الصور النمطية القديمة عن الغرب . بعبارة أخرى ضرورة مناقشة كيف نتعامل مع الغرب ، ومن أى منطلق ، هل من منطلق للمواجهة المستمرة والصراع ، أو من منطلق التعاون المتكافئ والحوار الفعال ، فى ضوء منهج نقدى يضع يده على أهداف ووسائل ما يطلق عليه « النظام العالمى الجديد » وكيفية مواجهته بفعالية وكفاءة .

والمشكلة الرابعة هى علاقة المثقفين العرب بالجماهير . ونعلم جميعا أن هناك مناقشات تقليدية حول هذه العلاقة ، كما أنه توجد أنماط معروفة وشهيرة . ولعل أبرزها صورة « المثقف المنعزل » عن الجماهير والذى يصوغ أفكاره بعيدا عن نبضها الحى ، أما من باب التعالى الفكرى ، أو بسبب المعجز عن التواصل معها ، أو الخوف من مشاعرها الجارفة فى بعض

الأحيان . وهنا أيضا ، المتكثف العضوى ، (بتعبيرات المفكر والمناضل الإيطالى المعروف جرامشنى) الذى يجيد التلاحم مع الجماهير ويعبر عنها .

ان هذه مشكلة بالغة الأهمية ، لما لوحظ فى الحقبة الأخيرة من تغيير بعض المتكثفين العرب لمواقفهم الأيديولوجية المعلنة ، وانضمامهم إلى بعض التيارات السياسية التى أصبحت لها « جماهيرية » واضحة فى السنوات الأخيرة ، وأهمها التيار الإسلامى ، لمجرد مجازاة الجماهير .

لقد برزت فى أزمة الخليج قضية علاقة المتكثف بالجماهير بصورة واضحة . بكل إيجابياتها وسلبياتها ، بصورة تدعو لدراستها وتحليلها .

ومعنى ذلك كله - إذا صوبنا عيوننا تجاه المستقبل - أن دور المتكثفين فى المجتمع العربى يحتاج ، فى ضوء ممارسة المتكثفين الفعلية أثناء أزمة الخليج ، إلى حوار نقدى يركز على مجموعة القضايا والمشكلات التى أشرنا إليها ، وأهمها : علاقة المتكثفين العرب بالسلطة ، وعلاقتهم بالجماهير ، وأسلوبهم فى التعبير عن أنفسهم ، ومناهجهم فى الدعوة إلى التغيير الاجتماعى بين الثورية والاصلاحية ، ونصورتهم للعلاقة مع الآخر ، ومع النظام العالمى الذى يهيمن عليه الغرب أساسا .

إن هذا الحوار الذى ندعو إليه ، والذى نرجو أن يساهم فيه جمهوره المتكثفين العرب من كافة الاتجاهات السياسية ، ينبغى أن يصدر عن رغبة أكيدة فى النقد الذاتى ، وقدره فكرية فى نقد الآخر ، وهدف واضح ومحدد ، هو تأكيد الدور الفاعل للمتكثفين العرب فى تطوير المجتمع العربى . فهذه العملية التاريخية الكبرى - كما أثبتت الأحداث فى الماضى والحاضر - مهمة لا يمكن ولا يجوز أن تترك فقط لصانعى القرار من السياسيين المحترفين . لأن صياغة المستقبل العربى ليس من حق أحد أيا كان أن يحتكرها ، بل ينبغى أن نصنعها معا ، حكاما ومتكثفين وجماهير ، من خلال النضال السياسى والثقافى الواعى ، وفى سياق نموه الديمقراطية الحقيقية .

ثانيا : مشكلة الآنأ والآخر فى العلاقات العربية

ونعنى أساسا المفهوم الذى يقتضيه كل نظام سياسى عن نفسه ، وعن الآخرين ، على مستوى السلطة والمتكثفين والجماهير . وعادة ما يعطى النظام السياسى عن نفسه صورة بالغة الإيجابية ، تخفى كل السلبيات ، وتبرز ما يراه من إيجابيات ، وفى نص الوقت - وخصوصا فى فترات الصراع - يقدم صورة بالغة السلبية عن الأطراف الأخرى الداخلة معه فى صراع . ويكفى أن نشير هنا إلى الخطاب السياسى المرافى منذ بداية الأزمة والصورة التى قدمها عن نفسه باعتبارها رائد للقومية العربية والإسلام والمدالة الاجتماعية والاشتراكية والنضال ضد قوى الاستكبار العالمية ، وفى نص الوقت الصورة البالغة السلبية التى قدمها للنظام الكويتى ، وللنظم الخليجية عموما ، باعتبارها مجرد محصلة للخطة الاستعمارية فى تقسيم الوطن العربى ، وبالتالي فهى كيانات هشة وهزيلة من الناحية الاجتماعية والسياسية ، وهى أيضا تابعة للنظام الرأسمالى الأمريكى .

هذه الصورة النمطية للآنأ وللآخر فى مجال العلاقات العربية لا تقتصر على قادة النظم

السياسية ، وإنما تنتقل - للأسف - وفي غيبة الديمقراطية وحرية التعبير التي تسمح بالتقدم والتصحیح ، إلى خطاب المثقفين ، والذين غالباً - تحت وطأة القهر السياسی المنيف - ما يكونون مثقفين مبرزين للسلطة .

وهذه العملية الاجتماعية الواسعة المدى لتزييف الوعي العربی المعاصر ، مردها أساساً إلى غياب المرجعية الأساسية المنطق عليها لتقييم أداء النظم السياسية . ففي ظل سيادة شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة في النظم الراديكالية غابت غياباً شبه كامل قيمة الديمقراطية واحترام حقوق الانسان . ولذلك لم يكن غريباً أن نجد بعض المثقفين العرب ممن أخذوا صف العراق ، يبررون الغزو العراقي للكويت بأنه مشروع لأنه يتمثل في تحقيق الهدف العربي الاسمی وهو الوحدة ، حتى لو تمت بالقوة العسكرية ، ولو تحققت بقهر الشعب الكويتی نفسه ! ويتعاملون بمخزية ، هل من الممكن للشعب الكويتی أن يتقدم بطريقة ديمقراطية بطلب الوحدة مع العراق ، مع كل ما يرقل فيه من خيارات جلبتها الثورة النفطية ؟

ومن هنا لا بد من التشديد في المرحلة المقبلة على المرجعية الأساسية للحكم على شرعية النظم السياسية وأدائها . ولا بد أن تكون قيم الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان هي القيم الحاكمة في التقييم ، وتأتي بعد ذلك قيم العدالة الاجتماعية ، والإيمان بتحقيق الوحدة العربية ، والعمل على تحقيقها أياً كانت صورتها .

ونحن في الواقع نحتاج - من أجل التحليل العلمي لمشكلة الأنا والآخر في العلاقات العربية - إلى أن ندرس ثلاثة أنواع من الخطابات :

١ - خطاب السلطة : ويتم ذلك من خلال تحليل الوثائق المعلنة الأساسية للنظم السياسية العربية (الدساتير ، الوثائق ، الوثائق الحزبية للأحزاب الحاكمة) وللخطابات السياسية للحكام أياً كانوا ملوكاً أم أمراء أم رؤساء جمهوريات ، وأهم من ذلك كله دراسة الممارسات السياسية للنظم بكل تفاصيلها وتغييراتها عبر الزمن ، وخصوصاً في مجال التحالفات الدائمة أو الوقفية ، والتحولات فيها .

٢ - خطاب المثقفين : ويتم ذلك من خلال قراءة نقدية واعية للنتاج الفكري العربي المعاصر ، وفق منهجية دقيقة تسمح برسم الخريطة الأساسية الفكرية في مرحلة أولى ، مع تحديد التغيرات والتقلبات في المواقف المعلنة للمثقفين في مرحلة ثانية ، لابرار ظاهرة ما أطلق عليه محمد عابد الجابري ، التراجع الثقافي ، ويقصد بها انتقال المثقف العربي من أيديولوجية إلى أيديولوجية أخرى مناقضة ، أحياناً من خلال عملية تدريجية قد تكشف عن نمو وتطور المشروع الفكري للمثقف ، وهو أمر مشروع ، وأحياناً أخرى من خلال عملية انقلابية فجائية وغير مبررة ، كتحول مثقف ماركسي عريق له تاريخ في العمل الحزبي الشيوعي إلى مثقف إسلامي منطرف . أو كتحول مثقف قومي عروبي إلى مثقف قسري يندد القومية العربية وينادي بالانكفاء على المصلحة الوطنية الضيقة . مثال ذلك موقف بعض المثقفين المصريين العربيين عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ والذين من باب النفاق عن معاهدة كامب دافيد اندفعوا إلى رفع أشرار السوفيني ، مصر أولاً ، ، بما يعنيه ذلك أن تنهب المروية إلى الجحيم ، إذا ما تمارضت مع المصلحة المصرية .

وكنك ما نشهده الآن من تحولات بعض المتقنين الكويتيين العربيين عقب الغزو العراقي ، واستعادة الكويت ، بما أعلنوه من كفرهم بالعروبة ، وتصريحهم بأنهم يرغبون في أن يكونوا تابعين للولايات المتحدة الأمريكية التي قامت التصدي للغزو العراقي وحررت لهم وطنهم .

٣ . خطاب الجماهير : ونقصد بذلك الإدراكات والتصورات والصور النمطية التي تكونها الجماهير في الوطن العربي عن شعوب البلاد العربية المختلفة . وفي هذا المجال من الأهمية بمكان القيام بدراسات ميدانية مقارنة لمعرفة هذه الإدراكات والصور النمطية .

وقد قمنا ببحث ميداني واسع المدى في إطار مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت حول اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة . وصممت استمارة طبقت في ثلاثة عشر تقراً عربياً ، وقد قام كاتب هذا البحث بتحليل النتائج الخاصة بنظرة الجماهير العربية إلى نفسها وإلى الآخرين .

نظر : السيد يسين ، الشعب العربي ، التفاعل الاجتماعي والصور القوية منشورة في كتاب : إبراهيم ، س ، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ٢٥٧ - ٢٨٢ .

وهي دراسة رائدة تستحق أن تتابع من خلال استخدام نفس المنهجية ، خصوصاً بعد انتهاء حرب الخليج ، بكل ما أحدثته من انقسامات واضحة بين النظم السياسية ، والمتقنين ، والجماهير العربية . وفي هذا المجال من الأهمية بمكان دراسة وتحليل الملوك الجماهيري العربي أثناء الحرب ، وعلى وجه الخصوص بحث ظاهرة التأييد الجماهيري الواسع المدى للخطاب السياسي للرئيس صدام حسين ، وخصوصاً جماهير الأردن والجماهير الفلسطينية في الضفة الغربية وغزة ، وفي الجزائر والمغرب وتونس والمودان واليمن ، وبعض قطاعات الجماهير في مصر وسوريا .

ان دراسة هذا الملوك الجماهيري ، ستكشف ليس فقط عن توحده الجماهير مع الشعارات التي رفعها الرئيس صدام حسين ، بغض النظر عن جديته في رفعها ، أو عمله الحقيقي لتحقيقها . وأهمها تحدى الهيمنة الامبريالية الأمريكية ، وتحقيق الوحدة العربية ، وعدالة توزيع الثروة العربية ، واستقلال الإرادة العربية . وستكشف الدراسة أيضاً عن تبني هذه الجماهير لصور بالغة السلبية عن النظام الكويتي ، والمجتمع الكويتي والشعب الكويتي على وجه الخصوص ، والشعوب الخليجية على وجه العموم .

لقد تم تبني صور نمطية سلبية عن هذه النظم والمجتمعات والشعوب باعتبارها نظاماً مصطنعاً (من صنع الاستعمار الانجليزي) وهي نظم عميلة للولايات المتحدة الأمريكية ، وأنها مجتمعات مفككة تخضعها الثروة التي تضمن بها على التنمية العربية لرفع المستوى الاقتصادي والحيلولة للجماهير العربية الفقيرة في دول العصر العربي ، وأنها شعوب كمسولة لا تعمل ولا تنتج ، وتعتمد على العمالة الأجنبية في كل شيء ، وأنهم كأفراد لا هم لهم إلا التمتع بالمال النفطي الحرام ، وإهداره على الملذات في عواصم العالم المختلفة . وفي هذا الإطار نفىب أي صور إيجابية - مهما كانت - من إدراك الجماهير العربية للشعب الكويتي أو الشعوب الخليجية . فالوقائع الثابتة الخاصة بإسهام النظام الكويتي والنظم الخليجية في التنمية العربية

ليلاذ العصر ، من خلال المساعدات المباشرة ، والقروض والمنح والاستثمارات ، يتم تجاهلها كلها ، أو حين تثار يعتمد التقويل من أهميتها ، على أساس أنها لا تمثل شيئا كبيرا إذا ما قورنت بالاستثمارات الخليجية في الأقطار الأجنبية ، أو يتم التركيز على سلبيات سلوك التعمالي الخليجي في التعامل مع الدول العربية الفقيرة .

وفهم السلوك الجماهيري العربي لا بد أن يوضع في إطار أهم ، أهم سماته سيطرة الاعلام الرسمي في غالبية النظم السياسية العربية ، وغياب الأصوات الأخرى المعارضة ، وبالتالي انفتاح المجال واسعا أمام الأنظمة لتزييف الوعي الجماهيري وفقا لمسياسة اعلامية تابعة لتوجهات النظم السياسية ، وعدم قدرة المواطن العربي المعادي على معرفة الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية في الأقطار العربية المختلفة ، نتيجة ضعف أدوات الاتصال المستقلة التي تسمح له بتكوين وجهة نظر موضوعية ، ووقوف الحواجز الجمركية العربية الراسخة أمام المنتجات الفكرية والثقافية العربية (تداول الجرائد العربية والكتب العربية) وقبل ذلك كله قيود الرقابة الصارمة التي تفرض في كثير من الأحيان على هذه المنتجات ، مما يؤدي في النهاية إلى تكون وعي جماهيري مشوه وقاصر .

ان الوعي الجماهيري في إطار الدولة العربية المستبدة يتشكل - إلى حد كبير - تحت تأثير النظم الاعلامية الرسمية ، وإن كان أحيانا يستطيع - بالحدس - أن يفلت من إطار هذا الحصار الاعلامي ، ويحبر عن نفسه بصديق ، وخصوصا في أوقلت الأزمات التي تلمس صميم عصب المشاعر القومية العربية ، كما حدث في السلوك الجماهيري العربي أثناء العدوان الثلاثي على مصر بقيادة جمال عبد الناصر عام ١٩٥٦ ، أو كما حدث بالنسبة للسلوك الجماهيري أثناء حرب الخليج ، بالرغم من التفاوت الكبير في السياق التاريخي لكل حرب منهما ، وخصوصا من ناحية سبب الحرب . في الحرب الأولى كان هو قرار تأميم قناة السويس ، والذي كان من الممكن بسهولة للجماهير أن تؤيده باعتباره تعبيراً عن الكرامة الوطنية والرغبة في تحرير الارادة العربية من الهيمنة الأجنبية ، وفي الحرب الثانية كان السبب هو الغزو العراقي للكويت ، والذي كان يمكن - لو لم تتدخل القوات الأجنبية - القياس الدقيق لاتجاهات الجماهير ازاءه . غير أن التدخل الأجنبي هو الذي أثار في المقام الأول الذاكرة السياسية لدى الجماهير ، وخصوصا نضالاتها السابقة المجيدة ضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية ، مما جعلها تركز على الوجود الأجنبي والنضال ضده ، وفي نفس الوقت لا تثير سبب الحرب وهو الغزو العراقي لبلد عربي هو الكويت . وهذه الواقعة بذاتها ، ونضى عنوان قطر عربي ضد قطر عربي آخر ، مهما كانت المبررات ، هي التي أثارت البلبلة في صفوف المتقنين والجماهير على السواء .

ثالثا : منهج التفكير السياسي العربي

لا نبالح إذا قلنا أن التفكير السياسي العربي قد تمحور في العقود الماضية - ربما منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية حتى الآن - حول محورين أساسيين : الأول قضية التجزئة والوحدة ، والثاني قضية الأصالة والمعاصرة .

وقد يبدو أن للمحور الأول ينتمي إلى المجال السياسي أساسا ، وأن المحور الثاني ينتمي

إلى المجال الثقافي على وجه الخصوص ، غير أنه من منظور شامل يمكن القول أن السياسي لا يمكن في أغلب الأحيان فصله عن الثقافي ، ولذلك فهناك تطلعات عديدة بينهما ، وتفاعل متبادل .

لقد دفعت حرب الخليج قضية التجزئة والوحدة مرة أخرى إلى مقدمة الاهتمامات العربية . فقد أدى الغزو العراقي للكويت ، والذي تدرج النظام العراقي في تقديم أسبابه من أول الحقوق التاريخية للعراق في الكويت ، وما يتضمنه ذلك من رفض الحدود المصطنعة التي فرضها الاستعمار ، إلى أنه يعتبر في الواقع تحقيقاً لحلم الوحدة العربية ، ومن هنا فقد قدم قرار ضم الكويت إلى العراق واعتبارها المحافظة التاسعة عشر ، على هذه الأرضية .

ولم نعدم متقنين قوميين عربيين انطلقوا لتبرير الغزو العراقي ، على أساس أولوية تحقيق هدف الوحدة العربية ، على غيره من الأهداف . فلديمقراطية يمكن أن تؤجل ، والاشتراكية يمكن أن تجمد ، غير أن تحقيق الوحدة ينبغي أن يتحقق ولو باستخدام القوة العسكرية ، حتى ولو تم ذلك بقهر الشعب الذي يراود الوحدة معه ! وقد سيق في هذه النظريات الخبرة الأوروبية في تحقيق الوحدة السياسية في القرن التاسع عشر ، ولمع اسم بسمارك محقق الوحدة الألمانية بالقوة العسكرية باعتباره أحد المراجع الرئيسية التي يحال إليها في تطوير تحقيق الوحدة العربية بالقوة العسكرية .

والواقع أن الجدل الدائر بين فكر التجزئة وفكر الوحدة لم ينقطع أبداً طوال العقود الماضية .

وإذا درسنا خطاب التجزئة لوجدناه يدافع عنها على أساس الأمر الواقع ، ويهدف إلى ترسيخها ، انطلاقاً من التركيز على أولوية المصالح الوطنية الصيقة ، مما يؤدي إلى مصادرة أي إمكانية لتحقيق الوحدة في المستقبل .

أما خطاب الوحدة - وخصوصاً في صورته المثالية - فهو ينطلق في كثير من الأحيان من الغفز فوق الواقع ، مما يدفعه إلى تجاهل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية في الوطن العربي . والصورة المثالية التي يقدمها لنا هذا الخطاب ، هي صورة أمة عربية واحدة كانت موحدة طوال عهودها ، غير أن الاستعمار الحديث هو الذي جزأها إلى دول ودويلات (وهذه نظرة لا تاريخية في الواقع) ، وهذه الأمة تشترك في الدين والتراث واللغة والثقافة الواحدة ، وهي أمة متجانسة ، لا ينقصها سوى صدور الإرادة السياسية لاستعادة وحدتها المفقودة .

وهذا الخطاب المثالي الذي ساد في الأربعينات والخمسينات والستينات ، تجاهل عديداً من الظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فقد تجاهل أولاً مشكلة الأقليات والجماعات الأثنية المختلفة في الوطن العربي ، ولم يتصد لعلاج قضية الانتماء الوطني والقومي لهذه الأقليات والجماعات الأثنية (الأكراد والشيعية في العراق ، المارونيين في لبنان ، البربر في الجزائر ، المسيحيين في جنوب السودان ، على سبيل المثال) .

وقد أدى هذا التجاهل إلى التخطيط الشديد في تعامل ممثلي الفكر القومي العربي الذين استلموا السلطة في عدد من البلاد العربية مع هذه الحقائق . وتراوحت رسائلهم بين استخدام القمع السياسي المباشر أو القمع الثقافي ، وبين الاعتراف بحق بعض هذه الجماعات في الحكم

الداني ، كما حدث في العراق والسودان ، وإن كانت هاتان التجربتان قد انتكمتا للأسف لأسباب متعددة ، لا مجال للخوض فيها .

غير أنه يمكن القول أن هناك غيابا واضحا لنظرية متكاملة في الفكر القومي العربي فيما يتعلق بهذه المشكلة .

وقد نم أيضا - في إطار الخطاب المثالي - تجاهل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة في الوطن العربي ، وأهمها التفاوت الشديد في مستوى التطور الانعماي والاقتصادي في الأقطار العربية . ولو اعتمدنا على مقياس البداوة - التحضر ، لوجدنا مجتمعات عربية لم تكد تخرج بعد من طور البداوة ، في حين نجد مجتمعات عربية أخرى قطعت أشواطا بعيدة في مجال التحضر .

ومن ناحية أخرى تم تجاهل عدد من الحقائق السياسية الهامة ، وأهمها تفاوت أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة . فبعض هذه النظم تحكمها عائلات تسندها شرعية تاريخية مستمرة ، تتمثل في استمرار حكم عائلة ما في الحكم قرونا متصلة ، كما هو الحال بالنسبة لعائلة الصباح في الكويت ، وبعضها يستند إلى شرعية تاريخية دينية ، هي خليط من السيطرة على المجتمع بالقوة ، والاستناد إلى مذهب ديني مسيطر كالوهابية ، كما هو الحال في السعودية . وهناك نظم ملكية تستمد شرعيتها من تولى أسرة ما الحكم الملكي الوراثي كالنظام المغربي ، والنظام الأرمني . وهناك نظم سياسية تقوم شرعيتها على الانقلاب والثورة كالنظم المصرية والعراقية والسورية واللبنية . وهناك نظم جمهورية تقوم شرعيتها على تحقيق الاستقلال الوطني سواء بالثورة كما هو الحال في الجزائر ، أو بالتفاوض كما هو الحال في تونس .

هذه الخريطة المعقدة للنظم السياسية العربية تجاهلها - إلى حد كبير - الخطاب المثالي للوحدة العربية ، وذلك في مسعى الدائب لتحقيق الوحدة ، حتى ولو كان ذلك بالقفز على الواقع . غير أن هذا الخطاب المثالي تراجع في العقدين الأخيرين لحساب خطاب قومي واقعي ، تبلور من خلال ممارسة النقد والنقد الذاتي ، بعدما أظهرت الممارسة العملية أن تجاهل الواقع والفقر فوق المراحل ، كانت نتيجته الوحيدة هي الاخفاق والفشل .

وهذا الخطاب الواقعي يتخذ صورتين أساسيتين :

الصورة الأولى وتتتمثل في ضرورة تحقيق الوحدة العربية ، وليس بالضرورة في صورة الوحدة الاندماجية ، من خلال المعنى الواقعي لتحقيق ذلك ، وضما في الاعتبار كل الظواهر السائدة في الوطن العربي ، والتي أشرنا إليها من قبل ، ومنخله إلى تلك التبدل من خلال البحث العلمي المتعمق على خطورة التجزئة على المستقبل العربي .

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن خير من يمثل هذه الصورة البارزة للخطاب القومي الواقعي هو الجهود الرائدة لمركز دراسات الوحدة العربية ، والذي انطلق لخدمة أهداف الأمة وفق خطة بحثية جسورة ، شارك في وضعها وتنفيذها نخبة من أبرز المتكلمين والباحثين العرب .

ويرجع الفضل لهذا المركز في بحوثه ودراساته ومؤتمراته ، إلى نشر الوعي العلمي

التنقذ بضرورة تلمام الوحدة العربية ، وتحقيق التفاعل الفكرى الخلاق بين متقضى المشرق ومتقضى المغرب . هذه هى الصورة الأولى للخطاب القومى الواقعى ، والذى يبنينا فى الواقع المنقون العرب فى غالبيتهم ، والذى يمثل المدخل السياسى للوحدة .

أما الصورة الثانية من صور الخطاب القومى الواقعى ، فقد تبنته الأنظمة السياسية العربية ، والتي أثرت فى الدخول من خلال المدخل الاقتصادى . ومن هنا يمكن أن نفهم ظهور وانتشار صحيفة مجالس التعاون الاقليمية والتي بدأت بمجلس التعاون الخليجى ، وتبعها بعد ذلك بسنوات مجلس التعاون العربى ، والاتحاد المغاربى .

ويمكن القول أن حرب الخليج بكل ما أحدثته من انقدمات بين النظم السياسية العربية ، وحتى بين الدول الأعضاء فى نص المجلس ، كحالة مجلس التعاون العربى الذى وقعت فيه العراق والأردن واليمن فى جانب ، ومصر فى جانب آخر ، هذه الحرب بكل ما تضمنتها من صراعات وقضايا ومشكلات ، تدعونا إلى إعادة النظر فى منهج التفكير السياسى العربى ، وخاصة فيما يتعلق بمحور التجزئة والوحدة .

رابعاً : التحليل الثقافى للقيم السائدة فى المجتمع العربى

تتصارع القيم وتتعهد فى المجتمع العربى ، ونتيجة للصراع السياسى العنيف الذى مارسه الجماعات السياسية المتنافسة فى اطار المجتمع العربى فى الأربعين عاما الماضية ، تم اعلاء بعض القيم على حساب قيم أساسية أخرى .

لقد رفعت - فى النظم الراديكالية العربية - شعارات الثورة والاشتراكية والوحدة (على اختلاف فى ترتيبها حسب الظروف والأحوال ، على حساب قيمة الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان .

كما رفعت - ضد هذه القيم وفى مواجهتها - فى النظم المحافظة العربية شعارات الاسلام وبغير تحديد واضح لمضمونه ، وفى اختلاف فى ممارسته ، بين منتهى الانغلاق والجمود كما هو الحال فى السعودية ، ومحاولات اصفاء صحيفة عصرية على الممارسات الإسلامية ، كما تدعو لذلك بعض الحركات الإسلامية فى دول عربية شتى .

وقد أثر هذا الصراع القومى على موضوع الوحدة العربية تأثيراً حاسماً ، وكان سلبياً للأسف فى كثير من الأحيان .

لقد وصل الصراع إلى حد أن الدول التى ترفع شعار الاسلام ، نادت بمحط القومية العربية ، باعتبارها أيديولوجية عربية مستوردة ومن ناحية أخرى أدى الصراع بالمفكرين القوميين إلى تجاهل دور الدين فى المجتمع ، بحكم نزعتهم العلمانية ، إلى أن فوجئوا بصعود التيار الإسلامى فى الوطن العربى ، ومن ثم اضطروا إلى مراجعة موقفهم من الدين ، وسعوا إلى بناء الجسور مع ممثلى الفكر الإسلامى فى حوار ما زال مستمرا ، لبحث رفع التناقض بين العروبة والإسلام .

وقد أظهرت حرب الخليج هذا التفاعل والصراع بين العروبة والإسلام بصورة جلية واضحة . فالرئيس العراقى صدام حسين - فى محاولة منه لكسب جماهير المسلمين إلى صفه -

تبنى في خطابه السياسي رموزا ولغة إسلامية واضحة . بدأت بقرار جمهورى بنقش عبارة الله أكبر على العلم العراقى ، وانتهت بمبادرة اللغة الدينية فى خطبائه السياسية الحافلة بالآيات القرآنية والصور الإسلامية .

ومن ناحية أخرى جرفت الجماعات الإسلامية المشاعر القومية العربية الحادة للجمامير ، فخلعت فى صفوفها رافعة شعاراتها .

وقد فسر أحد الكتاب العرب هذا الخلط فى الأوراق بأنه يبدو حتى الآن أن الخيار العربى والخيار الإسلامى - فى التفسير المتزمت - يعنى أن أحدهما خيار يلغى الآخر ، وهذا يعنى أن نقطة الوسط أو نقطة التوازن فى مفهوم التعاون بينهما مفقودة ، اللهم إلا عندما تشتد الأزمات ، وتضيق الأرض بما رحبت ، فيصبح العربى إسلاميا ، والإسلامى عربيا ، ويلتقيان لمصلحة ينتهى لتلافيهما عند تحقيقها أو عدم تحقيقها ، وتعود صراعاتهما من حيث بدأت أول مرة .

إن هذا الصراع حول الذاتية العربية ، ومحاولة تسييد التوجه العربى أو الإسلامى يحتاج ليس فقط إلى تحليل متعمق ، وإنما إلى حوار حى وخالق بين مختلف الفصائل السياسية العربية ، وخصوصا فى ضوء صعود وهبوط التيارات السياسية العربية المختلفة فى الحقبة الأخيرة ، (التيار القومى والتيار الماركسى والتيار الليبرالى والتيار الإسلامى) .

خامسا : مشروع الوحدة العربية : العرب والعالم

لا يمكن الحديث عن مستقبل الوحدة العربية - أيا كانت صورتها - بغير تحديد العلاقة بين الوطن العربى والعالم .

وفى هذا المجال هناك قيم وتصورات سائدة عن العالم فى الوطن العربى ، تحتاج إلى تحليل نقدى .

لدينا أولا نظرية المؤامرة العالمية الامبريالية التى تهدف إلى منع تحقيق مشروع الوحدة العربية .

والحقيقة أنه لولا تضخيم أنصار هذه النظرية من صورة العالم الامبريالى وقدراته الفارقة ، على حساب القدرات الفاعلة فى الوطن العربى ، لكنا قبلنا النظرية ، على أساس أن هناك فعلا حقائق تاريخية ، تكشف عن وجود مخططات تتجدد كل حقبة تاريخية لمنع تحقيق الوحدة العربية .

غير أن المبالغة فى لقاء مسئولية فشلنا فى تحقيق الوحدة العربية على عاتق العالم الاستعمارى ، فيه - على سبيل القطع - محاولة لتبرئة مساحة النخب الحاكمة العربية من مسئولية الفشل والاختلاق .

فمع تسليمنا أن الدول الغربية المتقدمة خطتها فى الهيمنة على مقدرات العالم الثالث عموما ، والعالم العربى خصوصا ، فإن السؤال الأهم : ماذا فعلنا نحن لمواجهة هذه الخطوة ؟ وأين هى خطة التحرر القومية العربية الواقعية والمنصقة ، والواضحة الأهداف ، والمحددة الوسائل لمواجهة نهضة الهيمنة ؟

هذا هو السؤال الذى ينبغى أن نثيره بكل ما نمتلك من شجاعة أدبية ، وقدره على النقد والنقد الذاتى . وهذا النقد لا ينبغى أن ينصب فقط على علق الحكام العرب ، بل لا بد له - أن كنا موضوعيين حقا - أن يطل المتقنين العرب وأيضا الجماهير العربية .

ان خطة شاملة للتحرر العربى لا يمكن أن ينفرد بوضعها مجموعة من الحكام العرب المستبدين الذين تفرسوا باحتكار عملية إصدار القرار ، والذين جلبوا على الأمة العربية الكوارث ، باستدراجها إلى حروب لم يتم الاستعداد لها ، ولم تستشر نخبة المتقنين فى تحديد أهدافها وتعيين وسائلها ، واختيار توقيتها ، ولم تعب الجماهير نصبها لها واستعدادا لفوزها ، ومشاركة إيجابية فى أحداثها .

ان هذه الخطة لا بد أن تكون محصلة حوار واسع المدى ، تشترك فيه كافة الفصائل والتيارات السياسية ، ليس للتوصل إلى إجماع قومى ، مما قد يكون مسألة صعبة ، بحكم تنوع واختلاف المنطلقات الأيديولوجية لكل تيار ، بين هؤلاء الذين يرون أن الإسلام هو الحل ، وأولئك الذين يرون أن العدالة الاجتماعية هي المنحل حتى لو تمت فى سياق استبدادى ، وأخيرا الذين لا يرون بدلا عن الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان .

ولكن الفرض من الحوار أن يكون منخلا لصياغة توجهات عامة متفق عليها ، وأهمها فيما يتعلق بعلاقة الوطن العربى بالخارج ، وهل تكون من خلال منطق الصراع الدائم والمواجهة المستمرة ، والذى يفغ فيه استخدام الرموز التاريخية التى تبرره ، مثلما وصف التدخل الأجنبى فى أزمة الخليج ، بأنه حرب صليبية جديدة ، لا تواجه إلا بإعلان الجهاد الإسلامى ، أم تكون من خلال منطق ضرورة التفاعل مع العالم من خلال نظرية الاعتماد المتبادل ، والتى لا تعنى بالضرورة التبعية للنظام الرأسمالى العالمى . على العكس يمكن - فى حدود هذا المنظور - مواصلة الصراع ضد قوى الهيمنة الأجنبية ، ولكن بشرط إعداد المجتمع العربى إعدادا عسريا ، فيما يتعلق بالقضاء على التراث الاستبدادى الراسخ وتحديث نظم السياسة ، والاعتماد على الديمقراطية ، وكذلك فيما يتعلق باللغة التى تخاطب بها العالم ، والتى لا يمكن أن نغفل لو كانت مبنية على الأوهام أو الخرافات ، وأيضا بضرورة الاعتماد على العلم والتكنولوجيا فى تحقيق التقدم .

ومما هو جدير بالتأمل أيضا أن هناك دعوات تنبع من منطلقات أيديولوجية متعارضة تدعو لقطع العلاقات مع العالم ، الأولى تنطلق من قراءة مفزمنة للإسلام ترى أن لدينا الحل لكل مشكلة ، ولنا فى حاجة إلى ه استيراد ، أى أفكار من الغرب ، الذى يمت غالبا بأنه صليبي وكافر ، والثانية تنطلق - ويا التناقض - من قراءة مفزمنة للماركسية تدعو إلى قطع العلاقات مع النظام الرأسمالى العالمى ، فى سبيل تحقيق التنمية المستقلة .

وهكذا يظهر بجملاء أن اختلاط هذه الصور عن العالم ، والجدل الأيديولوجى السائد فى الوطن العربى ، حول علاقتنا بالعالم وكيف تكون ، وثيق الصلة بأى تصور مستقبلى عن الوحدة العربية وإمكانية تحقيقها .

ان تحديد العلاقة بين العرب والعالم ، موضوع يستحق أن نقف أمامه بالدراسة والتحليل طويلا ، وخصوصا فى ظل ظهور ما يطلق عليه النظام العالمى الجديد .

سائما : البعد الإعلامي في حرب الخليج : احتكار الصورة واغتناب اللغة !

على غير توقع ، وبغير تخطيط مسبق ، كشفت حرب الخليج في بعدها الإعلامي بشكل بارز ، القسمة الرئيسية للمجتمع العالمي المعاصر ، التي تشكلت بتأثير الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال . ان المجتمع المعاصر - خصوصا في الدول المتقدمة - يصفه بعض علماء الاجتماع بأنه « مجتمع الفرجة » ، ويصون بذلك أن « الصورة » التي تنقلها أجهزة التلفزيون عبر الأقمار الصناعية ، حلت محل « الكلمة » ، وأصبحت هي التي تشكل الاتجاهات ، وتصوغ القيم ، وتوجه الملوك لملايين المتفرجين ، الذين يقعون في سلبية تامة لكي يتلقوا آلاف الرسائل الإعلامية المتنوعة ، من نشرات أخبارية ، تغطي الوقائع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدث في العالم ، إلى الاعلانات التي صممت لكي يتحول الانسان إلى حيوان مستهلك يلهث للحصول على السلع البراقة التي تتفنن الاعلانات في عرضها ، بالإضافة إلى المسلسلات التلفزيونية التي تأسر مخيلة المشاهدين من مختلف البلاد والذين ينتمون إلى ثقافات متنوعة كمسلسلات « دالاس » و « دابنسي » وغيرها .

وأثارت حرب الخليج أيضا أزمة العالم الثالث في مجال الاعلام والاتصال . فنذ فرة أحس بعض المثقفين النشدين - نتيجة سيادة ثقافة الصورة على غيرها من الثقافات - خطورة أن يصبح سكان العالم الثالث مجرد مستقبليين للصور الواردة إليهم من مراكز الهيمنة الإعلامية العالمية ، التي تسيطر على كل وكالات الأنباء العالمية ، وتغطي - من بين ما تغطي - أحداث العالم الثالث من وجهة نظرها ، وتضوه صورة شعوب هذا العالم ومجتمعاته من خلال منهج خبري انتقالي ، لا يركز إلا على الجوانب السلبية كالمجاعات والفيضانات والكوارث ، وظواهر عدم الاستقرار السياسي ، والاضطرابات العسكرية ، والحروب الأهلية ، مما يظهر مكان هذا العالم وكأنهم مجموعة من الهمج والبرابرة ، الذين يرسمون في أغلال التخلف ، ليس بسبب النهب الاستعماري لبلادهم ، وإنما نتيجة لازمة لغياتهم الموروث وكسلهم ، وعجزهم عن المبادرة في أي ميدان .

ومن هنا تصاعدت الدعوات لانشاء نظام اعلامي عالمي جديد ، يضمن التوازن في عملية الاعلام ، ويتيح لهذه الدول بأن تعبر عن نفسها بطريقة أكثر موضوعية ، حتى لا يصبح شعار « حرية تدفق المعلومات » يعني أن تتدفق المعلومات فقط من المراكز المهيمنة إلى الأطراف . ومن ناحية أخرى كشفت الحرب ، عن أن مجتمعاتنا المعاصرة عن أن تعكس صورتها عبر « الصورة » لم تجد أمامها سوى « الكلمة » ، تعبر بها عن مواقفها ، هذه الكلمة التي تنقلها أحيانا - وهصب ارادتها - وسائل الاعلام الغربية . غير أن هذه « الكلمة » - كما أثبتت الممارسة في حرب الخليج - كلمة عاجزة ، بدائية ، ومتخلفة ، لأنها صنعت بعد « اغتناب » عنيف للغة العربية ، فظهرت وكأنها تمبير ساذج لشعوب لا تفرق بين الحقيقة والحلم ، ولا بين الأسطورة والواقع . شعوب تعتقد أن « الكلمة » بذاتها ان لفظت أو نطقت أو أُنشئت في خطاب سياسي أو بيان عسكري يمكن أن تحمل محل « الفعل » ، بل هي « الفعل » ذاتها ١ . ويكشف عن ذلك الخطاب السياسي البائس للقيادة العراقية ، والبيانات العسكرية المتهافئة التي صدرت أثناء الحرب .

وهكذا وقع المشاهد سواء في الدول الغربية ذاتها أو في الدول العربية نفسها ، بين مطرقة

الاعلام الغربي الذي كان رمزه البارز محطة س . ن . ن . الأمريكية التي احتكرت الاعلام عن الحرب أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، وبين سندان الكلمة ، العربية الملهمة والمنخلفة ، والتي أخفقت في مخاطبة المالم بللغة المصرية التي يمكن أن تنفذ إلى عقول الناس ، أو حتى تؤثر في وجدانهم .

احتكار الصورة في الاعلام الغربي

لا شك أن الصورة ، احتكرت المسرح تماماً في الاعلام عن الحرب ، في سياق سيطر عليه التعتيم الاعلامي الكامل من قبل قيادة القوات المتحالفة ، بحيث أصبح مئات الصحفيين أسرى في مقر القيادة لا عمل لهم ، ولا يسمح إلا لمجموعات صغيرة أن تنتقل تحت حراسة عسكرية مشددة للتقلم بواجباتهم الصحفية المتقدمة . وقد كشف عن الوهم الغربي الخاص بحرية تدفق المعلومات ، استطلاع للرأى نشر في جريدة « الموند » يكشف عن قلق الاعلاميين الغربيين وتمازلاتهم عن شروط ممارسة مهنتهم ، واتخاذهم رهائن في المواجهة بين الدعايات ، مما أدى إلى فقدان مصداقيتهم تجاه الجمهور . وقد أوردت « الموند » ، نتيجة استطلاع الرأى الذى وجه إلى عينة من الصحفيين ، وجاء فيها أن : ٦١ ٪ من الصحفيين يعدون أنفسهم غير راضين عن عمل وسائل الاتصال فيما يتعلق بالحرب ، وأن ٨٤ ٪ يشعرون أنهم كانوا أدوات بيد السلطات العسكرية ، وأن ٥٣ ٪ يعتقدون أن الثقة التي يوليها لهم الجمهور سوف تنخفض بعد هذه الحرب .

والواقع أن الاعلام الأمريكى - فى تغطيته لأخبار الحرب - طبق ببراعة منقطة النظر النظرية الاعلامية الأمريكية السائدة ، والتي تقوم على - شعار أساسى مفاده « رؤية كل شىء ، حالاً ، وفى كل مكان » .

ويعرف تماماً الذين عاشوا فى الولايات المتحدة الأمريكية الإفقاع اللاهث لنشرات الأخبار الأمريكية سواء فى تغطيتها للأحداث الداخلية أو الخارجية . فالنشرات تميزه بوابل من الصواريخ والقنابل الاعلامية سواء عن حريق كبير نشأ فى مدينة ما ، أو فيضان ، أو جريمة بشعة ، بطريقة تقدم له الوقائع فى لحظتها ، وبصورة مجزأة ، بحيث لا يستطيع المشاهد أن يستخلص أى معنى كلى مما يراه . وكيف ذلك وهو محاصر كل دقيقة بأخبار جديدة ، ووقائع من هنا وهناك ، بصورة تؤدى إلى تشتيت مجاله الإدراكي ، وعدم اعطائه الفرصة للهدوء والتأمل ، لكى يحدد لماذا حدث ما حدث ، وما هى الأسباب العميقة وراءه .

فى ضوء هذه النظرية تمت التغطية الاعلامية لحرب الخليج ، والتي روج لها - وكأنها سلعة من السلع - بأنها ستكون « تكنولوجية » و « نظيفة » و « سريعة حاسمة » .

وبالرغم من أن الاعلام الأمريكى قام بدوره كاملاً قبيل اعلان الحرب وعند اشتداد الأزمة ، فى إثارة شهية المشاهدين ، بالحديث عن الأسلحة المتطورة « الذكية » و « القاتلة » فى سياق يمجّد استخدام القوة ، وإيادة قوات « العدو » إلا أن « الحقائق » التي يعرضها هذا الاعلام الذى استعمر سرعة الصواريخ الخاطفة ، كانت قليلة ونادرة ، ولم تنح للمشاهد أبداً ، أن يعرف حقيقة الصراع : أسبابه ، وتطورات ، والمواقف الحقيقية لنيات وأهداف كل طرف ، الكلمة أو المعلنه .

لقد شاهدنا جميعا على شاشة التلفزيون صواريخ تطلق ولا ندرى من أى مكان تحديدا ، وتذهب فى الفضاء ولا نرى أين سقطت ، وأهم من ذلك لا نعرف ما هو النصار الذى أحترقته ، ووراء الموضوعات البراقة للصواريخ التى تنطلق ، بكل ما يحيط بذلك من تكنولوجيا فائقة الحديثة ، لا ندرك أن أهداف هذه الصواريخ كانت أطفالا ونساء وشيوخا من المدنيين ، تشتعل بيوتهم ، ويلقون مصرعهم فى لحظات . هذا الجانب الإنسانى يحرص الاعلام الأمريكى على تغييبه ، فتبدو الحرب - كما عبرت عالمة النفس اللبنانية منى فياض - كما لو كانت لعبة « أنارى » كبيرة للمشاهدين .

ولعل ما يعكس سيادة هذه النظرية وآثارها فى خلق الوعى الزائف بالحرب « النظيفة » والسريعة ، التى لا توجه صواريخها إلا إلى الأهداف العسكرية ، ما أذاعه « بيتر أرنت » مذيع محطة س . ن . ن الأمريكية الذى بقى بمفرده فى بغداد ، من صور لعشرات المدنيين من قتلى ملجأ العامرية ، قد أدى إلى صنعة للمشاهدين فى العالم ، فقد أدركوا للمرة الأولى منذ اندلاع الحرب ، أنها أدت إلى مصرع عشرات الألوف من المدنيين ، الذين غابت صور موتهم البشعة ، فى إطار التعتيم الاعلامى ، والتجهيل الاتصالي المقصود .

هكذا استطاع الاعلام الأمريكى ، بحكم احتكاره للصورة ، وهينته على نظام الاعلام العالمى ، أن يعطى للحرب صورة مشوهة ، هى أقرب للوه منه إلى الحقيقة .

اغتنصاب اللغة فى الخطاب الميائى العربى

ولا يكمل عرضنا للبعد الاعلامى فى حرب الخليج بغير تعرضنا لعملية اغتنصاب اللغة بواسطة الطرف الآخر فى الصراع وهو العراق .

لقد اتهمت اللغة العربية من قبل ، بواسطة بعض العلماء الاجتماعيين الصهيونيين ، بأنها بما تحفل به من لغات مجنحة ، وميل إلى استخدام الاستعارات والكنائيات ، هى أحد أسباب الصراع العربى الإسرائيلى وذلك لأنها تفرى مستخدميهما بالإفغال فى الحكم على حساب الحقيقة ، وتجعلهم يهربون من مواجهة الواقع ، فينغمسون فى الخيال .

والحقيقة أن هذه تهمة باطللة . فاللغة العربية - كغيرها من اللغات - تحفل بلغات مختلفة ان صبح التعبير ، فننظر إلى اللغة العنصرية الليكونية القبيحة ، التى تصور الشعب الفلسطينى وكأنه شعب لقط لا أصل له ولا أرض ، وهو بالتالى لا حق له فى العيش إلى جوار الدولة الإسرائيلية التوسعية التى ينهى أن تكون دولة يهودية نقية . وبالتالى يباح قتل الفلسطينيين بدون محاكمة ، بل وتستصدر أحكام من المحاكم لنسف بيوت من يشتبه فى أنهم يكافحون ضد الاستعمار الإسرائيلى .

هل يمكن بناء على هذه « اللغة العنصرية » اتهام اللغة العبرية ذاتها بأنها متخلفة ؟ لا يمكن ذلك ، لأن هناك جماعات إسرائيلية تستخدم لغة عبرية مفتعلة ، وتدعو إلى ضرورة الاعتراف للشعب الفلسطينى بحقوقه المشروعة ، وتدين كل صور التصف الإسرائيلى .

وإذا نظرنا إلى فرنسا ، التى تعد مثالا للحرية والديمقراطية ، فهل يمكن اتهام اللغة الفرنسية ، لأن « لوبين » الزعيم الميائى الفرنسى يصوغ بها نظرياته العنصرية ضد العرب ؟ فى ضوء ذلك ، لا يمكن ادانة اللغة العربية ذاتها ، على أساس استخدام معين لبعض

فضائل النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي ، لغة من بين لغات أخرى ممكنة . ذلك أن اللغات بمعنى الخطابات المتعددة التي تستخدمها التيارات السياسية العربية ، تختلف فيما بينها - في طريقة استخدام اللغة العربية - اختلافات جسيمة . فالخطاب الإسلامي المزمّت المعاصر ، والذي تتبناه الجماعات الإسلامية الانتقالية ، والذي يقوم على « التكفير ، والهجرة ، و « الحاكمية ، و « الجهاد ، يختلف عن الخطاب العلماني الذي يحتمل إلى العقل وإلى المنهج النقدي في صياغاته .

غير أن كل ذلك لا ينفي أن النخبة السياسية الحاكمة في الوطن العربي ، قد اغتصبت في العقود الماضية للغة العربية ، وتبنّت خطاباً سياسياً يهدف إلى نشر الوعي الزائف . وفي هذا الخطاب ابتذلت كلمات عزيزة مثل الديمقراطية والاشتراكية والوحدة ، والعدالة الاجتماعية ، والاستقلال الوطني . وأدى ذلك في النهاية إلى فقدان هذا الخطاب لمصدقائه ، وعدم إيمان الجماهير به .

ومن ناحية أخرى ابتذلت نخب سياسية محافظة شعارات الإسلام ، التي يمارس في ظلها أبشع ألوان القمع السياسي ، وتنهب ثروات الشعوب بتدريرات تستمد أصولها من فهم زائف للدين .

في هذا السياق الذي انطلعت فيه الصلة بين المبنى والمعنى في الخطابات السياسية العربية المتصارعة ، لعل السؤال الذي يطرح نفسه ، كيف مارس العراق خطابه السياسي أثناء الأزمة وبمعا قامت العرب ، وعقب انتهائها ؟ الإجابة ليست بسيطة كما قد نظن لأول وهلة ، فبالرغم من ضعف ثقة الجماهير العربية في الخطابات السياسية للقادة والزعماء العرب بوجه عام ، إلا أن الخطاب السياسي العراقي كان في الواقع خطاباً مراوفاً ، له أكثر من وجه . فقد تبنى هذا الخطاب الصادر عن نظام علماني لم يعرف عنه انطلاقاً من رؤى دينية أياً كان اتجاهها ، لغة إسلامية بارزة ، في محاولة منه لاستمالة الجماهير العربية المتدينة والجماهير الإسلامية بشكل عام . وبدأت المسألة بصنوبر قرار جمهوري عراقي ينقش عبارة الله أكبر على العلم العراقي . وظهر الاتجاه الانتهازي واضحاً من خطاب الرئيس العراقي صدام حسين إلى الأمة بتاريخ ١٧ يناير ١٩٩١ والذي استهله كما يلي : « يا محلي النصر بعون الله . بسم الله الرحمن الرحيم ، قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » صدق الله العظيم ، ثم بدأ هكذا : « أيها الشعب العراقي العظيم ، يا أبناء أمتنا المجيدة ، أيها النشامى من قواتنا المسلحة الباسلة ، أيها الناس حيثما أشد عزمكم ضد الباطل وأهله الكافرون وأعوانهم وحلفائهم . في الثانية والنصف بعد منتصف هذه الليلة ليلة ١٦ على ١٧ غدر الفلادرون فارنك زميل الشيطان بوش جريمته الفادرة هو والصهيونية المجرمة ، وابتدأت المنازل الكبرى في أم المعارك بين الحق المنتصر بعون الله وبين الباطل المنحدر ان شاء الله »

ويختم خطابه بقوله : « الله أكبر ، الله أكبر ، يا محلي النصر بعون الله وليخسأ الخاسرون » .

إن ما يزرع به هذا الخطاب وغيره من الخطابات التي أذاعها الرئيس صدام حسين ، لتكشف بصورة جلية عن تمعد اصطناع لغة دينية واضحة مواء في وصف النفس أو وصف الأعداء ، أو في إثارة الأمجاد الإسلامية القديمة ، بأسلوب تختلط فيه الأوهام بالحقائق ، ويتزاوج فيه تحليل الصراع وفق المنهج الميلاسي مع تهويمات غائمة أقرب ما تكون إلى لغة

الدراويش ، منها إلى لغة الصراع السياسي المعاصر ، والتي عادة ما تكون واضحة قاطعة ومركزة ، قادرة على إيصال رسالتها إلى العالم .

وقد يبدو غريبا أنه بالرغم من تهافت الخطاب السياسي للقادة العراقية ، إلا أنها لمست مراكز المصوب الحساسة لدى قطاعات واسعة من الجماهير في الأردن والضفة الغربية وغزة والجزائر والمغرب وتونس لماذا ؟ هذا سؤال بالغ الأهمية ، وتتجاوز الاجابة عليه الخطاب السياسي العراقي ، لتصل إلى تحديد الوضع النفسي لقطاعات جماهيرية واسعة . ولعل السبب يكمن في أن الذاكرة السياسية للجماهير العربية ما زالت حافلة بوقائع الصراع بين العالم العربي والاستعمار وحركة التحرير العربية . لقد صور الخطاب السياسي العراقي الأزمة على أنها صراع بين الوطن العربي والاستعمار الغربي الذي يريد أن يفرض هيمنته على ثروات العرب . ثم هو بما أثاره من ضرورة العمل على التوزيع العادل للثروة النفطية أثار مشاعر الجماهير الفقيرة الواقعة بين مطرقة القمع السياسي ومندان البؤس الاقتصادي .

أثار الخطاب السياسي العراقي المخيلة الشعبية ، ونسبت الجماهير - في سمعها المحموم للتلقي بالزعيم المخلص - ان سبب الأزمة هو الغزو العراقي للكويت وتشريد لشعب عربي مسلم ، سبق له أن أسهم في مسيرة التنمية والأمن العربي .

ولعل هذا يلتفت نظرنا إلى حقيقة بالغة الأهمية ، هي أنه ليس شرطاً أن تتبع جماهيرية خطاب ما من نمائمه المنطقي ، أو نتيجة لصياغته بلغة عصرية على العكس ، قد تدفع جماهيرية خطاب ما ، بالرغم من تناقضه ، وضعفه البنوي ، وركاكه أسلوبه ، وبدائية أفكاره . ذلك أن المزاج المائد للجماهير ، ووضعها النفسي ، يمكن أن يجعلها تتقبل بل وتتبنى مثل هذا الخطاب السياسي العراقي المتهاافت . ومن عاش أثناء الأزمة في الجزائر أو المغرب أو تونس أو الأردن ، قد جابه هذه الظاهرة بصورة مباشرة ، حيث صاد الحساس الجماهيري العام ، ورفعت شعارات ، أم المعارك ، في كل مكان . وساد حتى بين المثقفين اتجاه من عدم العقلانية لا يكاد يصدق . وكفى قراءة ما كتبه عديد منهم ، لكي يلمس المرء كيف اختلطت الحقيقة بالوهم ، بل وكيف تم الهروب من الواقع من خلال استخدام شبكة معقدة من الصياغات اللفظية والصور البيانية الخالية من أي معنى وانتقلت نص اللغة إلى البيانات العسكرية العراقية ، والتي زخرت بالصياغات الدبئية ، وكانت تخلو من الوقائع . وفي الوقت الذي كان فيه مئات الضحايا يمضطون من الجانب العراقي نتيجة للغارات المسلحة ، كان الاعلام العراقي يتحدث عن خسائر العدو الجسيمة وعن الانتصار .

وحتى بعد أن انتهت الحرب نهايتها المأساوية المعروفة ، أعلن الاعلام العراقي ، أن العراق قد انتصر . بل ودارت معركة صحفية حامية في بعض الجرائد العربية بين من تجاسروا وقرروا أن العراق قد انهزم ، وبين أولئك الذين ما زالوا ، وبغير خجل أو حياء يؤكدون أن العراق انتصر ، مستخدمين في ذلك حججا سخيفة ومبررات ساذجة .

لقد استطاعت اللغة المغتصبة أن تنشر الوعي الزائف أثناء الأزمة ، وفعلت فعلها في تخدير الجماهير زماً ، التي أفادت على صحنه الحقيقة بعد الهزيمة ، فساد بين صفوفها اليأس والاحباط .

وهكذا وقعنا بين الاحتكار الغربي للصورة ، والاحتصاب السلطوي العربي للغة .

الفصل الحادى عشر

الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدنى العربى : حول التثوير والتحرر

مقدمة :

لا يمكن الحديث عن نظام عربى جديد ، قبل تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية . ويقتضى هذا التشخيص ابتداء تعريفا محددا للثقافة ينطلق منه الباحث ، ومنهجية مختارة لتحليل مختلف جوانبها ، من زاوية نقدية . فكل تحليل ثقافى ينبغى فى المقام الأول أن يكون تحليلا نقديا .

ومفهوم الثقافة كما نستفهمه ليس هو المفهوم الشائع ، والذي يشير إلى الثقافة الرفيعة فى مختلف متورها ، والتي تتمثل فى الفن والأدب والفلسفة والتاريخ ، والتي كانت وما تزال حكرًا على صفوة بورجوازية قليلة العدد . وإنما الثقافة - فى نظرنا - ووفقا لتعريفها الانثربولوجى ، تتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة فى مجتمع ما ، بالإضافة إلى جوانب الثقافة الرفيعة .

والمنهج الذى ننتبناه فى تحليلنا هو المنهج التاريخى النقدى المقارن ، وهو الذى نصدر عنه فى دراسائنا وبحوثنا . هذا المنهج يتشكل بحسب طبيعة موضوع البحث ، فليس هناك - كما يقول لوسيان جولدمان - منهج فارغ من المضمون . ومن هنا فحين نطبق هذا المنهج على دراسة الثقافة ، فنحن نمثقف فى الواقع من اتجازات ، التحليل الثقافى ، هذه المنهجية الصاعدة فى العلوم الاجتماعية منذ عقود ، والتي تحاول بلورة أطر ظاهرة نظرية ، ومفاهيم ، ومناهج ، وأساليب بحث ، لدراسة الثقافة ، هذه الظاهرة الأساسية فى أى مجتمع إنسانى ، والتي لم تقل حقلها من للدراسة المنهجية إلا فى العقود الأخيرة^(١) .

والتحليل الثقافى يمكن تعريفه باعتباره دراسة البعد الرمضى - التعبيرى للحياة الاجتماعية . وعلى ضوء ذلك فهو يهدف إلى التعرف على الانتظامات الأسيمبليكية أو الأنماط السائدة فى هذا البعد من أبعاد الواقع ، وتحديد القواعد والميكانيزمات والملاكات ، التى ينبغى أن تكون موجودة بالنسبة لأى فعل رمضى محدد لكى يكون له معنى . وموضوع بحث التحليل الثقافى هو ما يمكن ملاحظته من الأفعال الموضوعية ، والأحداث والوقائع ، والخطابات ، وموضوعات التفاعل الاجتماعى^(٢) .

وفي مجال التحليل الثقافي هناك استراتيجيات بحثية متحدة ، تتعدد بتعدد كبار الباحثين في الميدان . فالفيلسوف الفرنسي المشهور ميشيل فوكو يركز على الانحراف عن المعايير ، وعلى الفئات الهامشية في المجتمع ، لكي يلقى الضوء النقدي على مسلمات ما يعتبر «سواء» في المجتمع ، ومن هنا يكشف عن عدد من المعاني والقيم والمصلمات المضمره في الثقافة . وفي مجرى آخر تركز الباحثة الأمريكية البريطانية الأصل ماري دوجلاس على فكرة « التلوث الاجتماعي ، بمعنى دراسة وتحليل ما تعتبره ثقافة ما أشياء ملوثة ، وذلك من خلال تركيزها على مفهوم « الحدود الرمزية ، في الثقافة . والحدود تشير إلى « النظام ، المالد في ثقافة ما .

ونستطيع أن نضيف إلى فوكو و دوجلاس ، البحوث الهامة التي أجراها في هذا المجال عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر في تطبيقاته الرائدة للمنهج الفونومولوجي ، وكذلك هابرماس الفيلسوف الألماني وريث تقاليد المدرسة النقدية في علم الاجتماع ، المطور لها ، من خلال حوار الخلاق مع فلاسفة البنيوية المحدثين .

وفي تقديرنا أن تحليلا سوسيولوجيا نقديا للظواهر الثقافية ، يتطلب من ناحية أن يوضع في الاعتبار الطابع الجنلي للعلاقة بين الثقافة والنسق الاقتصادي - السياسي في المجتمع . وهذا الربط العضوي يشير إليه بوضوح مفهومان أحدهما ذاع في دراسات علم الاجتماع السياسي ، وهو الثقافة السياسية ، والاخر ذاع في دراسات التحليل الثقافي وهو سياسات الثقافة .

ومن ناحية أخرى ، لا بد أن يوضع في الاعتبار الطابع الجنلي للعلاقة بين العناصر النقدية ، والعناصر الدفاعية - التبريرية داخل الثقافة .

وفي تشخيصنا المبدئي للثقافة العربية يمكننا التأكيد بأنها تمر في أزمة . ومفهوم الأزمة الثقافية ، أصبح شائعا اليوم في دراسات التحليل الثقافي في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وفي المجتمعات الاشتراكية على السواء .

ويمكن لنا أن نعتمد على هابرماس في تعريف الأزمة بكونها : تظهر حين لا يعطى نسق اجتماعي سوى امكانيات قليلة لحل المشكلات التي تواجهه ، بما لا يسمح باستمرار وجود النسق ، وغنى عن البيان أن هذا التعريف العام للأزمة ، مع اتطافه على المجتمعات المعاصرة بكافة أنماطها ، إلا أن ذلك لا يمنع من أن لكل أزمة ثقافية أسبابا عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي ، وفي مجال الحضارة الإنسانية ، مثل الثورة العلمية والتكنولوجية ، وأسبابا خاصة لابد من البحث عنها في كل مجتمع على حدة ، وضعا في الاعتبار تاريخه الاجتماعي الفريد بكل مكوناته .

أولا : اطار نظري لدراسة الظواهر الثقافية

نحتاج كما أشرنا من قبل إلى بلورة منهج للتحليل الثقافي ، يكون مرشدا لنا في دراسة أزمة الثقافة العربية ، تمهيدا للحديث عن النظام الثقافي العربي الجديد . فالجديد - أي جديد في الثقافة والمجتمع - لا يمكن أن ينشأ إلا في صراع مع القديم . هناك - كما أشرنا - منهجيات

متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافي ، ولكننا اثقنا أن تتبنى منهجية خاصة « بالأزمة الثقافية » ، لأنها هي التي تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية . وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألماني هانز بيتر درايتزل في دراسة له بعنوان « في معنى الثقافة » نشرت عام ١٩٧٧ في كتاب جماعي حرره نورمان بيرنيوم بعنوان « اجتياز الأزمة » (٣) .

في الاطار النظري المقترح مبدأ نظري هام ، ينطلق منه أى باحث نقدي في علم الاجتماع ، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة في المجتمع . Power Structure ، ومن ناحية أخرى يحدد الاطار الوظائف المحددة للثقافة في أى مجتمع ، والتي تهدف أساسا للحفاظ على أنماط الانتاج السائدة وعلى عملية إعادة الانتاج .

وفي هذا الصدد هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها :
— الوظيفة الأولى تتمثل في أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضائه بتبويرات لشرعية نمط الانتاج السائدة ونمط التوزيع .

— الوظيفة الثانية للثقافة ، أنها تمد الفرد - من خلال اجراءات وطقوس التثنية الاجتماعية المقبولة - ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للانتاج .

— الوظيفة الثالثة للثقافة أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للمياة الإنسانية .

والفكرة الرئيسية التي ننطلق منها في بحثنا هي أن المجتمع العربي قد وصل إلى نقطة ، ثبت منها أن النسق الثقافي عاجز عن القيام بهذه الوظائف ، ومن هنا تكدينا بأننا نواجه في الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية .

تحليل الأزمة انن هو المدخل الذي يقترحه درايتزل للتحليل الثقافي ولذلك نراه يتعمق في مختلف جوانب الأزمة ، فيحدث عن ثلاث أزمت : أزمة الشرعية ، وأزمة الهوية ، وأزمة العقلانية العملية . غير أن بعض علماء التحليل الثقافي يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط ، فيه قصور نظري واضح ، لأنه لايسنوفى شروط النظرية النقدية .

فالنظرية النقدية - عند بريان فاي - في كتابه الهام « العلم الاجتماعي النقدي » (٤) ، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعي بطريقة تصبح هي ذاتها الفاعل الذي يؤدي إلى تغييره . وبالتالي أى نظرية نقدية - لكي تستحق هذا الوصف - لا بد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسية والفرعية والتي لا تقع بوصف الأزمة أو تحليلها ، وإنما ترتقي لمعوى رسم مبدل تغيير النظام الاجتماعي من خلال تعليم الجماهير ، وتحديد مبدل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة ، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة - فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو « التحرر » emancipation ، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة ، أول حلقاتها هي « التنوير » من خلال القضاء على « الوعي الزائف » وثاني حلقاتها هي تدعيم قوى الجماهير وفي ضوء هذه المسلمات جميعا يضع بريان فاي التخطيط التالي للنموذج الكامل للنظرية النقدية ، والذي يتضمن أربع نظريات رئيسية :

أولاً : نظرية عن الوعي الزائف :

١ - تبرز أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هي زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع في الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو كونها غير متمقة (لأنها متناقضة داخليا) ، أو للسببين معا . وهذا التحليل يشار إليه أحيانا « بالنقد الأيديولوجي » .

٢ - تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة وكيفية استمرارها .

٣ - معارضة هذه الأفهام ، بفهم مغاير للذات ، واثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد .

ثانياً : نظرية عن الأزمة :

٤ - تحدد ماهية الأزمة الاجتماعية .

٥ - تثبت كيف أن مجتمعا ما واقع في مثل هذه الأزمة . وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى ، وأنه لا يمكن القضاء عليها ، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه ، وكذلك أفهام الناس السائدة .

٦ - تقدم عرضا تاريخيا لنمو هذه الأزمة في ضوء سيادة الوعي الزائف ، وبالنظر إلى الأسس البنوية للمجتمع .

ثالثاً : نظرية عن التعليم :

٧ - تقدم عرضا للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية .

٨ - تبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن ، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة .

رابعاً : نظرية عن فعل التغيير :

٩ - تميز هذه الجوانب من المجتمع ، التى ينبغي تغييرها ، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية ، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة .

١٠ - تفصيل خطة للفعل ، يحدد فيها من هم « الفاعلون » الذين سيتحملون مسئولية التغيير الاجتماعى المأمول وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها .

وفى تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه بريان فاى يتسم بالشمول ، والترايط المضوى بين مختلف نظرياته ، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم الاجتماعى^(١) ، والذى ينبغي أن يكون ناقدا اجتماعيا حتى يستحق هذا الوصف ، وهو بهذه الصفة لا يقتنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها ، وإنما يركز فى نفس الوقت على دور المتكثف باعتباره « متكثفا عضويا » ، إذا استخدمنا مصطلح جرامشى المعروف ، فى تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لا بد له أن يكون قادرا على الوصول إليها ، ليس ذلك فقط ، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير .

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد ، فهذه الدعوة فى حد ذاتها ، لا قيمة

لها ، إن لم تحدد من هم « الفاعلون الاجتماعيون » الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد ، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعي ، لصالح الجماهير المريضة في ضوء هذا الإطار النظري ، وبغير الالتزام بصياغته الصورية ، نتقدم لتشخيص الأزمة الثقافية في المجتمع العربي ، قبل أن ننقل إلى تحليلها مركزين على محفل الأزمة ، ولأن كنا في نص الوقت سنلمس كافة الموضوعات التي يتعرض لها هذا الإطار .

ثالثا : تشخيص للأزمة الثقافية العربية

كيف نشخص الأزمة الثقافية العربية :

خطاب الأزمة - إن صبح التعبير - خطاب سائد في الوطن العربي ، ربما منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهناك في الأدبيات العربية تشخيصات مختلفة للأزمة ، تتباين بتنوع المناهج التي يصدر عنها الباحثون العرب .

ونقتع في هذا الصدد بأسنراض وجيز لنماذج مختارة من هذه التشخيصات ، قبل أن نركز على منهجنا في دراسة وتحليل الأزمة .

النموذج الأول هو تشخيص أنور عبد الملك^(١) الذي يقرر أن : ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربي ليست أزمة داخلية ، بل هي تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة في العالم العربي . المحاولة الأولى كانت بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ ، أي بدقة منذ مبايعة محمد علي كرئيس لأول دولة مستقلة في الشرق الإسلامي ، حتى احتلال مصر وتونس والجزو العسكري للجزائر .

وقد استمرت الأزمة حوالي نصف قرن ، وكانت أهم ملامحها - كما يقرر أنور عبد الملك - تغفل رؤوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس ، ثم الحروب الاستعمارية ضد تونس والجزائر ، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا في الشرق .

وتعريف الأزمة عند عبد الملك هي « الصراع بين القطاعات المتقدمة في العالم العربي من أجل تحقيق المرحلة الثانية في النهضة ذات المضمون الشعبي في اتجاه الاشتراكية » . ولعل أهمية هذا النموذج تبدو في تعريفه للأزمة على أساس ربطها بمحاولة النظام الرأسمالي العالمي . عبر عهود شتى - أجهاض محاولات النهضة العربية ، والانمكاسات السلبيه لذلك على بنية المجتمع العربي ذاته .

والنموذج الثاني تحليل لبرهان غليون^(٢) ، وهو إن كان ينطلق من نفس البداية التاريخية التي انطلق منها عبد الملك ، ونعني اعتباره محاولة محمد علي التصنيعية والتمهيدية في منتصف القرن الماضي ، كانت أولى محاولات الجماعة العربية لاعادة تكوين عناصرها وتشكيل نفسها كمنبئة فاعلة ضمن الحضارة الجديدة ، إلا أنه يركز في المقام الأول على الأسباب الداخلية للأزمة . وهو يتعقب نشوء وتطور ما سماه النظام القومي العربي ، الذي هو حصيلة كفاح النخب والشعوب العربية ضد الاستعمار والاحتلال والوصاية ، والذي كانت ثورة يوليو ١٩٥٢ عاملا حاسما في بلورته . وهذه الحركة القومية العربية بحثت - في رأيه - جنبلة جديدة وفاعلة في الحياة العربية ، وبلورت داخل كل بلد عربي وعلى مسيد الجماعة العربية ككل ، نظاما

من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة وأعطى الغلبة إلى قوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربي ، رغم بقاء بعض للبلدان بمعزل عنه .

غير أن النظام القومي العربي - الذي قادته ثورة يوليو ١٩٥٢ - كما يرى برهان غليون « الذي استند بشكل رئيسي على العمل السياسي ، وتسهل من قيم القومية والحرية والوطنية والعداء للاستعمار والامبريالية ، واستمد منها أكثر مشروعيتها ، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة ، أبدى في الوقت ذاته شكوكا في المبادرة العقلية والأيديولوجية ، بفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على حساب الحرية الفكرية والنقد البناء ، وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث ، بل ميالا إلى محو كل ما سبقه ، وخاصة مكتسبات النهضة الأولى » .

وبانهيار هذا النظام في عام ١٩٦٧ الذي شكل المحاولة الأخيرة للجم المجموعة العربية ، وأعطائها صبغة سياسية ، وأهدافا اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل ، عدنا إلى عصر الأزمة المفقوعة .

وهو يقصد بالأزمة المفقوعة « انهيار التوازنات الاجتماعية والاقتصادية التي خلفها وضمنها النظام القومي ، وانفراج الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية : الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية ، على مصراعيه ، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية ، وتكوين الفكرة أو الأيديولوجية التي تكرس هذا التوزيع ، وهو يعني إذن انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي ، وانفلات القوى دون ضابط وتنازعا ، وذبول القيم والمبادئ القوية واستخدامها السوقي لغايات الصراع الفئوي ، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الذاتية ، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي » .

إن تعريف أنور عبد الملك وبرهان غليون يصلحان كنموذجين مثاليين على الاتجاهين الرئيسيين في تعريف الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر . الأول يركز على الظروف الدولية ويمكن في صورته المتطرفة أن يبنى نظرية المؤامرة الدولية على العالم العربي ، وبالتالي يخطئ النخبة السياسية العربية من مسئوليتها عن التسلطية والهزيمة والأزمة ، والثاني يمكن إذا تم تبنيه على إطلاقه أن يصل إلى حد تجريخ الذات العربية باعتبارها متخلفة وسلبية وعاجزة عن الفعل . وبالإضافة إلى النموذجين السابقين يمكن لنا مراجعة عديد من الاجتهادات في هذا المجال ، نشرت في كتاب « المأزق العربي » ، الذي يمكن اعتباره وثيقة لخطاب الأزمة العربية^(١) .

إن وجهة النظر الصحيحة في نظرنا هو أهمية التركيز على التفاعل بين النظام الدولي والنظام العربي في حالات الصراع ، وتأثير هذا التفاعل على المسيرة العربية ، غير أن ذلك لا ينبغي أن يصرفا أبدا عن التعمق في التحليل النقدي لبنية ووظائف النظام السياسي العربي . والفكرة الأساسية هنا أن نظاما سياسيا عربيا ينتمى بالشرعية والكفاءة ، من شأنه أن يكون أقدر في مواجهة مختلف ضروب التهديد الموجهة إلينا من النظام الدولي . ويتضمن ذلك في الواقع تأسيس ثقافة عربية ، حية وفاعلة ، وقادرة على استيعاب التناقضات والمعوقات الفكرية في المجتمع العربي وتجاوزها ، وعلى التفاعل مع العالم المعاصر .

ثالثاً : تحليل لأزمة الثقافة العربية

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب ، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية ، وأزمة عقلانية في نفس الوقت .

ومما يلتفت النظر - من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضاً في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . وهناك دراسات متعمقة أجراها عدد من كبار علماء الاجتماع الأوروبيين الأمريكيين تعرضت بتحليل لأزمة الشرعية ، ومن أبرزها بحوث الفيلسوف الألماني هابرماس عن أزمة الشرعية والعقلانية في المجتمعات الرأسمالية ، بالإضافة إلى بحوث شتى عن أزمة الهوية من زواياها المختلفة ، بما فيها بروز حركة الأحياء الديني في هذه المجتمعات ، في إطار المسيحية واليهودية على السواء^(١٠) .

غير أن ذلك لا يعنى - كما أشرنا من قبل - أن أسباب هذه الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي . ومرد ذلك كما قلنا إلى للتاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم ، والذي يجعل الطواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة .

في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية في الوطن العربي .

١ - أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية ، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسي ، بعد أن ظهرت الآثار المنمرة للحصاد المر للسلطوية العربية بكل أشكالها ، والتي سادت الوطن العربي في العقود الأربعة الأخيرة^(١١) .

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع ، أعمال ندوة « أزمة الديمقراطية في الوطن العربي » التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص (لرفض الدول العربية استضافة الندوة فيها ، وهذه مسألة في ذاتها بالغة الدلالة على المناخ التسلطي السائد) وذلك في الفترة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣ . وتضمن المجلد الذي ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التي حاولت أن تكتشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية .

وقد التفت المخططون للندوة إلى أن أزمة الشرعية وثيقة الصلة بأزمة الديمقراطية ، ولذلك أفرادوا لها دراسة مستقلة أعدها د . سعد الدين إبراهيم^(١٢) ، وكانت مثاراً لتعقيبات ومناقشات خصبة ، وخصوصاً تعقيب برهان غليون وعادل حمسين ، الأول من منطلق علماني ديمقراطي والثاني من منطلق مسلمي رافض لتطبيق المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية على الوطن العربي ، باعتبار أنها غريبة المنشأ^(١٣) .

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة ، ليس هنا مجال الخوض منها - غير أنه لا بد من أن نتفق أولاً على تعريف للشرعية ،

وتحديد لمصادرها ، قبل أى حديث عن سيادة الدولة التسلطية فى الوطن العربى بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة فى الوقت الراهن .

الشرعية - فى أبسط تعريفاتها - هى : قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى أن يحكم ، وأن يمارس السلطة ، بما فى ذلك استخدام القوة (١٤) .

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذى صاغه ماكس فيبر ، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية والتي حددها فى ثلاثة أنماط نموذجية : التقليد ، والزعامة الملهمة (الكاريزما) ، والعقلانية القانونية .

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسى العربى منذ الخمسينيات حتى اليوم ، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية ، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية فى مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والمراق (١٩٥٨) ، واليمن (١٩٦٢) ، وليبيا (١٩٦٩) مما يضى فى الواقع تآكل شرعيتها السياسية ، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الأعم .

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية ، والتي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطنى ، والعدالة الاجتماعية ، والتنمية الشاملة ، وخاضت فى سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المناهضة انتهت بنسفيها والقضاء عليها ، أو مع القوى الخارجية ، وانتهت بهزائم ، أبرزها ولا شك هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، هذه النظم نجدها منذ الثمانينات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية ، والذى هو حصيلته فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى ، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وفشلها فى التنمية ، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية .

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة - لاتخاذ شرعيتها المتهاوتة - تطبيق استراتيجيتين :

١ - النزوع إلى تعديدية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسى ، واثابة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها ، وذلك فى حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة ، والتي لا تتضمن امكانية تداول السلطة .

٢ - ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التى لم يعترف بحقها فى المشاركة السياسية ، أو التى لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة ، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة ، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية ، وأبرزها جماعات الجهاد فى مصر ، وحركة النهضة فى تونس ، وجبهة الانقاذ الإسلامى فى الجزائر .

أما النظم الملكية فبعضها أدرك بافتدار تحول حركة التاريخ فى اتجاه التعددية السياسية ، ففتح الباب واسعا أمامها ، كما هو الحال فى الأردن ، الذى أجريت فيه انتخابات حرة ، أنت إلى حصول الإسلاميين على غالبية ، سمحت لهم بالاشتراك المكثف فى الوزارة لأول مرة ، وبعضها ما زال معلقا على ذاته ، مصرا على الاعتماد على شرعية « التقليد » ، وأبرزها النظام السعودى الذى ما زال مترددا فى مجرد انشاء مجلس استشارى . وبعضها الآخر ما زال مترددا بين الديمقراطية المقيدة وبين إلفائها تملسا . والنموذج البارز لذلك هو الكويت ، الذى أوقف العمل بدمستور ١٩٦٢ ولقى مجلس الأمة ، وذلك قبل الفوز المراقى للكويت .

نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة التسلطية في الوطن العربي ، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء ، والتي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن .

وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية في العقود الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها :

— شيوع اللا مبالة السياسية بين الجماهير المقموعة ، وبروز ظاهرة الغتراب على المستوى المجتمعي والفردى .

— ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية ، وازدياد حركيتها السياسية وفعاليتها الاجتماعية ، وفترتها على تعبئة الجماهير ، وخصوصا منذ بداية المبعنات ، والممثل البارز لها على الإطلاق هي حركات الإسلام الاحتجاجي ، وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الإسلامي التقليدي الذي رفع من أيام الشيخ محمد عبده في مواجهة عملية التغريب ، شعار تحديث الإسلام ، برفعها شعار « أسلمة العدائة » بكل ما يعنيه ذلك من معان ، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العثمانية الرضعية والعمل على قلبها لانشاء الدولة الإسلامية ، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربي ، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية ، والعمل على تشييد نموذج إسلامي متكامل في الثقافة والاقتصاد والسياسة .

— بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للتسلطية ، يسعى إلى إحياء المجتمع المدني ، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة ، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان ، ونفيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة .

والواقع أنه يمكن القول أن النظام السياسي العربي يمر في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة ، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والسياسية ، ومفتوحة لانهكالات مختلفة ، وهذه المرحلة الانتقالية من المطلوبة إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها ، بين العوامل الدولية ،و التأثيرات القائمة من النزوع العالمي نحو التعددية ، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة ، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية ، ودور المؤسسة العسكرية ، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية في إحداث التغيير .

غير أنه مما يلفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين في الواقع الأولى بين الدولة التسلطية والمجتمع المدني اللبازغ بمختلف توجهاته وأيديولوجياته ، والثانية داخل المجتمع المدني ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته ، وبين التيار الإسلامي السلفي ، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما ، وأعمق فاعلية وخصوصا في مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها .

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدني حديث تواجه مجموعة مترابطة من التحديات ، التي إن لم تواجه بفاعلية ، فإن العملية ستتعثر في الأجل المتوسط .

وأبرز هذه التحديات ضرورة هو النظر للديمقراطية ليس باعتبارها مجرد نظام سياسي ، بقدر ما هي أسلوب للحياة ، ينبغي أن ييسط نطاقه على كل مجالات المجتمع ، وفي كل المؤسسات ، في التدرمة والمصنع والنقابة والحزب السياسي ، والنقادي الفكري والمؤسسة الثقافية .

وإنما لم يستطع المنادون بالتغيير والتضامن على التصليدية ، ممارسة الديمقراطية الحقيقية فى مؤسستهم ، فلن يقدر لهم دعم القيم الديمقراطية فى المجتمع ، واللى هى الأساس لأى عمل سياسى ديمقراطى .

ومن ناحية أخرى ، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة ، والثقافة الشعبية . هناك من قبل النخبة اتجاهات استعمارية إزاء الثقافة الشعبية ، وجعل لها ، وعجز عن التواصل معها ، ورفض لشرعيتها الثقافية ، وإذا لاحظنا سيادة الأمية فى الوطن العربى ، لأدركنا خطورة هذا التحدى ، الذى يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها .

ولا شك أن دور المثقفين حاسم فى إحداث التغيير الاجتماعى ، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية فى العالم وفى الوطن العربى على السواء . غير أن هذا الدور يقتضى تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوى قادر على الالتحام مع الجماهير . ونشير فى هذا الصدد إلى مثل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين فى تحقيق هذا الهدف وفى نفس الوقت النجاح الواضح للمثقفين الإسلاميين .

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلمانى الديمقراطى غير قادر حتى الآن على الوصول إلى الجماهير العريضة ، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه ، وعجزه عن الصياغة المتسقة لمسلّماته وطروحاته . فى حين أن الخطاب الإسلامى استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة ، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثى الكامن فى وجدان الجماهير ، ولكن الأهم من ذلك طرحه شعارات مجملّة قد تكون غامضة فى ذاتها مثل شعار « الإسلام هو الحل » ، غير أنه تبين أنها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية ، بعود للحل النهائى لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والروحية . ومن هنا نخلص إلى القول إلى أن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدنى ، تنفص فى تحديات تأسيس خطاب علمانى ديمقراطى عسرى ، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامى السلفى من ناحية ، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوى من ناحية ثانية .

٢ . أزمة الهوية

من المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية للتنمية لأى ثقافة ، ونعنى بها الطريقة التى تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم فى مجتمع ما من جيل إلى جيل .

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة ، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد ، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج الميالى والاقتصادى السائد فى المجتمع ، (كالنموذج الرأسمالى أو الاشتراكى) .

وفى مجال التنشئة الاجتماعية والهوية ، هناك اتجاهات نظرية متصارعة ، حول غلبة العناصر المادية وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من العناصر . ويميل الاتجاه الماركسى التقليدى إلى التركيز على البناء التحتى (نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج) على حساب البناء الفوقى (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية) . وهذا الاتجاه بالرغم من تأكده على الطابع الجدلى للعلاقة بين البناء التحتى والبناء الفوقى ، إلا أنه فى صياغة ماركسية شهيرة بقرره ، ومع ذلك ففى التحليل الأخير ، فإن البناء التحتى هو الذى يحدد البناء الفوقى .

وفي مواجهة هذا الاتجاه المادى فى التصير ، نجد الاتجاه المثالى الذى يطلى من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية .

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة ، وبروز ظواهر مثل الأحياء الدبنى فى مجتمعات تختلف اختلافات أساسية فى أبنيتها التحتية ، للمجتمعات أهمية قصوى ، ويصل بعض مثاليه إلى أن البناء الفوقى - فى لحظات تاريخية معينة ، ونتيجة لموامل شتى - يكون هو العالسم فى رسم مسيرة التطور الاجتماعى . والحقيقة أن الحديث عن الهوية فى المجتمع ، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية . وفى تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم « رؤية العالم » Vision du monde ومنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التى دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية^(١٥) .

يرتبط مفهوم « رؤية العالم » أساسا بكتابات ديلتاى Diltney الذى صاغ مصطلح Weltanschauung الذى يبنى « رؤية العالم » . غير أن اسهام مجموعة من العلماء البارزين فى صياغة مفهومات مماثلة هو الذى أبرز أهمية المفهوم . ومن أبرز هؤلاء ماكس فيبر ودور كيم وألثاد وكلوكهون وردفيلد وصول تاكس وجيرنز . وإذا أردنا تعريفا مبسطا لرؤية العالم لقلنا أنها وجهة النظر التى يتبناها الفرد إزاء الكون والطبيعة والإنسان . أو هى كما يقول أحمد أبو زيد فى تحديد الهدف الأساسى « لبحث رؤى العالم فى مصر » أو « رؤى المصريين للعالم » هو « تعرف موقف ونظرة الإنسان المصرى » . كما يمثل ذلك لدى عدد كبير من الأشخاص الذين ينتمون إلى شرائح اجتماعية واقتصادية وثقافية وعمرية مختلفة ، إلى العالم الذى يعيشون فيه ، بكل ما يدخل فى تكوينه من ظواهر طبيعية أو فيزيقية ومن كائنات ومخلوقات وقوى ملموسة مرئية أو غير مرئية ، ومن نظم اجتماعية وأنشطة وابداعات ثقافية^(١٦) .

وحتى لا يجرأنا الحديث المفصل عن المفهوم عن موضوعنا الرئيسى وهو أزمة الهوية ، نقنع توضيحاً لمختلف أبعاده بتلخيص أهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنج فى كتابه الهام « الصورة » The image^(١٧) .

وهذه الخصائص يمكن إجمالها فى النقاط التالية :

- ١ - الصورة المكانية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن وضعه أو موضعه فى المكان المحيط به .
- ٢ - الصورة الزمانية ، وهى الصورة التى يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه .
- ٣ - الصورة العقلية ، وهى الصورة التى لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات .
- ٤ - الصورة الشخصية ، وتتعلق بمكان الفرد فى عالم الأفراد أو الأشخاص ، والأنوار ، والنظم التى تحيط به .
- ٥ - صورة القيمة ، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر ، وبالتسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم ككل .
- ٦ - الصورة الوجدانية ، وهى الصورة التى تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم

بصفة عاطفية انفعالية ، وهذه الصورة تتعلق بما نحب ولا نحب من أجزاء الكون ،
وتتعلق أيضا بمشاعر الخوف والرهبة والألم والسعادة ونحو ذلك .

٧ - الصورة من حيث مقسمة هي إلى جوانب شعورية ولا شعورية ودون شعورية .
ومعنى ذلك أن الأفراد لمسا على وعى كامل بكل جوانب رؤى العالم التي لديهم
حيث توجد درات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب .

٨ - الصورة منظورا إليها من خلال بعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد ، والوضوح
والغموض . فهناك بعض الجوانب ، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم
والتي قد تكون غير مؤكدة أو واضحة في ذهن الأفراد ، بينما تمتاز بعض الجوانب
الأخرى بالوضوح والتأكد .

٩ - الصورة منظور إليها من خلال بعد الواقعية أو عدم الواقعية ، ويعنى ذلك مدى اتفاق
رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجى ، كما هي عليه
فى الواقع .

١٠ - الصورة منظورة إليها من خلال بعد الخصوصية أو العمومية ، بمعنى معرفة إذا
ما كانت رؤية العالم تكون رؤية ذاتية أو شخصية ، أو جمعية يشترك فيها
جميع الأفراد ، ويذهب بولنجن إلى أن الرابطة الأساسية لأى مجتمع أو ثقافة فرعية
أو نظام هي الصورة العامة Public image التي تشير إلى الخصائص الجوهرية
لرؤية العالم أو الصورة العامة التي يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع .

وفى تقديرنا أن ما نكره بولنجن عن أبعاد المفهوم ، تعد أشمل صياغة فى التراث العلمى
المعاصر .

فى ضوء ذلك كله ، ينبغى أن نلتفت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية الهامة :

١ - تعتمد رؤى العالم فى أى مجتمع ، بتعدد طبقاته الاجتماعية وثقافته الفرعية ،
وجماعاته الأتنية .

ومن هنا ظاهرة الصراع الثقافى بين رؤى متعددة للعالم فى نفس المجتمع .

٢ - تنجح الطبقات المسيطرة فى أى مجتمع - من خلال اشاعة الوعى الزائف - فى تسييد
رؤيتها للعالم .

٣ - شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل ، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية سياسية
أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية .

٤ - بالرغم من أنه يمكن صياغة « نماذج مثالية » لرؤى العالم المتصارعة فى المجتمع ،
إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين متضادين . على سبيل المثال
تصرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم ، أو تصرب عناصر وضعية إلى
الرؤية الدينية للعالم .

٥ - يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف ، بمعنى
افصلؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم

لحساب الرؤية العثمانية) ، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى ، وقد تعود رؤية محددة للعالم ، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى . ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيته للعالم إلى قلب الصلحة الميانية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة .

في ضوء هذه المعظمة النظرية يمكن القول أنه من أبرز علامات أزمة الثقافة في الوطن العربي أزمة الهوية .

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء .

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى ، ونحني ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع ، ووضع القيود أمام حركة الفرد في المجتمع ، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد ، ونمط النظام السياسي ، قد أدت إلى نتائج سلبية ، لأنها زادت معدلات الاضطرابات الانفعالية العميقة الجذور ، بدلا من أن تقلل منها ، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لاعداد متزايدة من الناس ، واحساسهم بعدم اليقين . ومن ناحية أخرى ، من أسباب أزمة الهوية ، وجود الشباب كعامل اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل .

ومن المعروف تاريخيا أن الشباب كانوا دائما مطلوبة الحركات الاجتماعية والعنصر الفعال في الانتفاضات والثورات .

واليوم نجد أن الشباب - حتى في الأوقات السوية ، يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة . وقد أدى طول فترة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل ، ما داموا متحليلين من المسؤوليات في العمل والأمر . وهذه المراهقة الممتدة تؤدي إلى ما أطلق عليه « أركسون » - الهوية المشتتة identity diffusion وفي ظل تضائل الفرص لتحقيق الذات اقتصاديا نتيجة للأزمة الاقتصادية في المجتمع ، فإن أزمة الهوية لدى الشباب أصبحت مظهرا أساسيا من مظاهر المجتمع المعاصر .

وتتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية . وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة - على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه « ماركيز » ، التسامح القمعي ،

repressive tolerance

أما في المجتمعات الاشتراكية فهناك سهل القمع المباشر .

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي . فلننا سنجد الدولة التسلطية العربية تمارس كلا الامتراجيجين : « التسامح القمعي » ما دامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام ، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين ، باعتباره بعبء عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التي يصدر عنها النظام . ولا يغفل الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب « الفطرة » كما حدث في مصر الناصرية ، حين صودرت كتب ميد قسب وأمعها « معالم على الطريق » والذي كفر فيه المجتمع بأسره باعتباره مجتمعا جاهليا ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة . ولكن في أحوال أخرى إذا زادت ثورية

الحركة المعتنجة ، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام ، هنا يستخدم القمع في مصر الناصرية القمع المنيف للاخوان المسلمين على ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ والذي انتهى باعدام عدد من قادة الاخوان على رأسهم سيد قطب ، والذي خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجي .

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم ، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية .

ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي ، الرؤية التسلطية للعالم ، والتي تؤمن بالوحدانية أسلوبا في الحكم ، من خلال الجماعة الانتقالية أو الحزب الواحد ، وهي لذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قسما مباشرا ، وترى أن التعددية من شأنها اضعاف الدولة والنظام ، بل أنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفي كافة الرؤى المتعارضة معها ، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والإعلام ، والتي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام للتعبير عن آرائهم ، من خلال خطاب دعائي تديره وغوغائي .

وتناقض هذه الرؤية ، الرؤية الليبرالية التعددية للعالم ، والتي تؤمن بالحوار ، والتعدد الفكري ، والتعددية السياسية والحزبية ، تداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية ، وفقا لانتخابات حرة ونزيهة ، وهي لذلك ترفض القمع السياسي ، وتدين حكم الفرد المطلق ، وترفض صيغة الحزب الواحد . وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار علمي ، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية .

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعا بين « الرؤية العلمانية ، من ناحية والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة ، و « الرؤية الدينية السلفية ، والتي ترى أن الإسلام دين ودولة ، وأن هذا الفصل المزعوم الذي نراه العلمانية ، ليس سوى تعبيراً عن مجتمع غربي ، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي (١٨) .

وهذا الصراع - كما أثرنّا من قبل - صراع أساسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن ، ونتيجته ستعتمد إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي .

ويمكن القول أن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسي الذي يتحول ببطء من التسلطية إلى التعددية . كما هو الحال في الجزائر - يمكن أن يوقف أو يبطئه المد الديمقراطي ، مما من شأنه أن يعطل مسيرة احياء المجتمع المدني في ظل الديمقراطية .

ولعل هذا يكشف عن الضعف في ممارسة لتيارات السياسية المعارضة . والتي تتعجل القضاء على النظام لاستلام السلطة ، قبل أن تعمل في مجال التنوير لتخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها . ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس الطويل ، وهي قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء هذه الحركات ، الذين تفرهم أحيانا بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك ، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية ، والتي هي استلام السلطة .

ولا نريد أن ننهى هذه الفترة بغير العودة للمبلى مرة أخرى ، قتركز على الصراع بين « رؤية العالم النظرية » إن صح التعبير و « رؤية العالم الترمية » . وتبدو أهمية هذا الصراع ، لو ربطناه بحرب الخليج ، والتي قسمت المتفقين العرب بل والشعوب العربية ، حول القضية الأساسية وهي شرعية الغزو العراقي ، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة ، أم بالديمقراطية .

خلاصة القول أن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق ، تمنع أن ندرس أصولها ، ومظاهرها وتجلياتها ، ونستشرف آفاق حلها ، وقد يساعد على حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة لمطالبهم السياسي ، أخذاً في الاعتبار حقائق العالم المعاصر ، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة .

فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلسلي الصريح ، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية ، مخلفة المجال للتعدي السياسية . كما أن الخطاب التعدي - في صورته اليونانية - والتي نطن وهما أن الليبرالية تعني أن تخلي الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين ، وتركهم فريسة لآليات السوق ، يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي ، الذي أضاف بجمارة والتقدير بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية ، واعتبرهما ركيزتا العدل . ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكي الذي حقق هذه الثورة النظرية في مجال الفكر السياسي الليبرالي ، وهو جون رولز ، صاحب كتاب « نظرية في العدل » والذي اعتبر أهم إنجاز نظري منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز .

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي ، فنجد أنهما يواجهان بمطلب ملح ، هو إعادة تعريف ما بعد علمانيا من ناحية ، وما بعد مقصدا من ناحية أخرى^(١٩) .

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية إلى تحريك البشر في استراتيجيته الثقافية ، مقصر تصديراً شديداً في فهم الواقع ، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكن أن يقع بالمطلق ، من خلال رفع الشعارات الفاضلة ، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير المريضة ، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة ، يستتكل جماهيره بعد أجل قصير ، بعد أن تكتشف الجماهير القديمة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز .

وأخيراً فالخطاب القومي الوحوي يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة لينحل فيه بعد الديمقراطية ، لكي يلتحم به التحلما عضويًا ، فقد مضى الزمن الذي كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو . كما أن الخطاب التسلسلي عليه أن يجدد نفسه ليبرك ، أننا نميش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار للشظايا . فلتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في إطار ديمقراطي ، فعمل ذلك يكون بديلة حل أزمة الهوية .

٣ - أزمة العقلانية العملية

العقلانية العملية Instrumental Rationalism هي من افرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ علمي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية . ومن هنا يمكن القول أن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية . ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية ، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية ، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم .

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط المياسي والاجتماعي والثقافي ، وقد تأكلت مع الزمن ، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية . وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو ، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية ، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة ، تبدو مؤشراتنا في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها ، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتممة ، وفي ظهور الحركات الأيكولوجية النشطة ، والتي من أبرز أمثلتها في أوروبا حزب الخضر في ألمانيا ، داعية إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية .

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق ، وليس هنا مجال الاطاحة فيها . ما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية ، لم تجد أمامها لكي تتبناه أساما لقراراتها ، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي الاشتراكي ، والذي هو تنويع آخر على نفس النحن ، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة ، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية . وهكذا رأينا أن نموذج التخصر الغربي المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة ، في الوقت الذي تضع فيه كل عام آلاف الأفئدة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق ، نتيجة استخدامهما للبناء ، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية ، التي تتكلف بلايين الجنيهات .

وإذا انتقلنا من نهى نموذج العقلانية العملية الغربي ، إلى عملية صنع القرار ، لاكتشفنا أن جانبنا من سلبيات هذا النموذج يتم تماشيه في المجتمعات الغربية ، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار ، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأى العام . ونذكر أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط ، وتزييف الوعي من خلال الاعلام ، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية ، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة ارادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي ، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد . وقد أدت عملية الانفراد بالصدر القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة ، وسقوط اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي في حبالئ الديون ، التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والمياسي الجديد . ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبيد الثروة العربية سواء بواسطة النظم السياسية الثورية ، أو بواسطة النظم السياسية المحافظة .

ان كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من حالات المجز
الاقتصادى والضعف السياسى ، إنما هى انعكاس لأزمة العقلانية العملية ، والتي انعكست على
احتكار عملية صنع القرار .

خاتمة وجيزة :

يبدو الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية ، فى كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها
لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية . وهكذا فى مواجهة مطلب تأسيس نظام
ثقافى عربى جديد نجابه بأزمات ثلاث فى نفس الوقت ، نحتاج فى حلها إلى جهد تنويرى ثقافى
وصراع سياسى ديمقراطى من أجل أن تسود فى المجتمع العربى رؤية للعالم : عصرية ،
وعلمانية ، وديمقراطية ، وقومية ، وعالمية .

رؤية ينبغي أن نأخذ فى الحسبان أن عهد الانفلاق الثقافى قد انتهى ، وأن هناك الآن
وعيا كونيا بتشكيل ، ان يؤدى إلى القضاء على التنوع الثقافى ، ولكنه فى نفس الوقت لا بد له
أن يترك طابعه على مسار التاريخ فى كل الدوائر الحضارية فى العالم .

المراجع والهوامش

- ١ - راجع في ذلك : Wuthnow, R., et al, Cultural analysis, New York: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- Michaud, G. & Marc, E., vers une Science des Civilisations? Paris, Editions complex, 1981.
- Badie, B., Culture et politique, Paris, Economica, 1986.
- Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.
- ٢ - راجع في ذلك : Wuthnow, R., Op. cit., 259 - 263.
- ٣ - Drietz, H. p., On the meaning of Culture in: Norman Birnbaum (Editor), Beyond the crisis, New York: Oxford University Press, 1977, 83-132.
- ٤ - أنور عبد الملك ، ربيع الشرق ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٣ ، ١٧ - ٣٣ .
- ٥ - برهان غليون ، اغتيال العقل ، صحنه الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥ ، ٩ - ٦ .
- ٦ - أنظر : لطفي الخولي (محرر) المأزق العربي ، صفحة الحوار القومي ، منتدى الفكر العربي ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- ٧ - انظر في تفصيل هذه المعوقات : السيد بسين ، المجتمع العربي بين الأزمة والنهضة ، دراسة تحت النشر في كتابنا : التحليل الثقافي لحرب الخليج .
- ٨ - Fay, B., Critical Social Science, New York: Cornell University Press, 1987.
- ٩ - أنظر في الموضوع مرجعا بالغ الأهمية : Meroc, J., The political responsibility of the critic, London: Cornell University press, 1987.
- ١٠ - راجع بهذا الصدد : Kepel, G., La Revanche de Dieu, Paris: Seuil, 1991.
- ١١ - انظر الدراسة التقنية الرائدة لخلودون النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر ، دراسة بناءة مقارنة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩١ وفي البحث عن الديمقراطية في الوطن العربي أنظر : السيد بسين ، بعد سقوط الأساطير السياسية : نحو ديمقراطية عربية حقيقية ، تحت النشر في كتابنا : التحليل الثقافي لحرب الخليج .
- ١٢ - سعد الدين إبراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في : ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ ، ٤٠٣ - ٤٣١ .
- ١٣ - أنظر : برهان غليون ، تعقيب (١) ، وعادل حسين تعقيب (٢) ، والمداخلات الأخرى ، في ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، المرجع السابق ، ٤٣٧ - ٤٦٤ .
- ١٤ - سعد الدين إبراهيم ، المرجع السابق .
- ١٥ - ركزنا على هذا المفهوم كإحدى الأدوات الرئيسية لدراسة السياسة الثقافية في مصر ، في الخطة التي قمتناها للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة ، والتي بناء عليها يتم الآن اجراء أربعة بحوث ميدانية قومية : ميزانية الوقت ، رؤى العالم ، الاحتمالات والمطلبات الثقافية ، نوعية الحياة ، وقد أتم الدكتور أحمد أبو زيد إنجاز بحث رؤى العالم في مصر .

ونعتمد في عرضنا للمفهوم وأبعاده المختلفة على العدد الخامس من المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة) الذي أشرف على تحريرها أحمد أبو زيد ، وضم مجموعة ممتازة من الدراسات والعروض النقدية .

انظر : أحمد أبو زيد (مشرف) رؤى العالم ، المجلة الاجتماعية القومية ، مجلد ٢٧ عدد ١ يناير ١٩٩١ .

وقد ضم هذا العدد الدراسات التالية

- السيد الأسود ، تصور « رؤية العالم » في الدراسات الأنثروبولوجية .
- أحمد أبو زيد ، « الذات وما عداها » من أجل لدراسة رؤى العالم .
- علاء أنور ، رؤى للعالم في الأعمال الأدبية : دراسة لمنهج لوسيان جولمان .
- محمد أحمد غنيم (عرض وتحليل) « رؤى العالم » تأليف ميكائيل كيرنى .
- أحمد أبو زيد ، رؤى العالم ، مقدمة ، للمرجع السابق ، ٢ - ٣ .
- ١٦ - نعتمد في تلخيص هذه الخصائص على : السيد الأسود ، مرجع سابق ، ٩ - ٥٤ .
- ١٧ - انظر دراسة هامة عن الرؤية العلمانية :
- ١٨ - جاد الكريم الجباعي ، العلمانية في المشروع القومي الديموقراطي ، مجلة الوحدة ، العدد ٧٥ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، ١٢٤ - ١٣٦ .
- ١٩ - أنظر في هذه النقطة معالجة ممتازة في :
— Clark, M.E., *Arjandne's Thread, The search for new modes of thinking*, New York: St. Martin's Press, 1989.

خاتمة

نحو استراتيجية حضارية عربية

في ختام استعراضنا للاستجابات العربية الثلاث للتحدي الغربي^(١) ، الاستجابة الدينية والاستجابة الليبرالية ، والاستجابة التكنولوجية ، أكدنا على الحقيقة التي مبناها أننا مواجهون لأول مرة بمشكلاتنا التقليدية معا وبفهم القدر من الحدة :

- حاجتنا إلى فهم عصرى للدين .
- حاجتنا إلى نموذج أصيل للديمقراطية .
- حاجتنا إلى السيطرة على التكنولوجيا الحديثة واستيعابها .

وقررنا أن معنى ذلك ببساطة هو أننا مواجهون بضرورة صياغة نموذج حضارى عربى متكامل ، لا يكون منبت الصلة بالجذور التراثية العربية الإسلامية ، ويكون مفتوحا بالقدر الكافى على التجربة الإنسانية العالمية المعاصرة .

ونريد الآن أن ننمى هذه الفكرة ، وأن نناقش بعض أبعادها وهى فى المقام الأول نعى حاجتنا إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية ، تضع الأهداف الكبرى وتجيد تعريفها ، قبل أن نتحدث عن وسائل تحقيقها . وفى إطار التخطيط الاستراتيجى ينبغى التفرقة بين المدى القصير والمدى المتوسط والمدى الطويل . ترى هل ينطبق هذا أيضا على التخطيط الاستراتيجى الحضارى إن صح التعبير ؟

ما هو تعريف الأصالة والمعاصرة :

وينبغى قبل أن نتقدم خطوات أبعد فى المناقشة ، أن نبدأ بتعريف الأصالة والمعاصرة . فما نمنا أكدنا أن أى صياغة واقعية للنموذج الحضارى العربى المقترح لا بد أن توفق بين الأصالة والمعاصرة فينبغى علينا إذن أن نطرح فى البداية بعض التعريفات وأن نشير إلى عدد من المحاذير .

بداية يمكن أن نلاحظ أن استخدام مفهوم الأصالة بمعنى التراث قد ينطوى على موقف رجعى ، لو فهمت بمعنى الارتداد إلى الوراء ، أو الزعم بأن هناك شيئا يدعى « الروح العربية الأصيلة » وأن هذه الروح ثابتة وباقية على ما هى عليه عبر العصور ، وهذا يضى أنها غير خاضعة لشروط المكان والزمان والظروف الاجتماعية والتبدلات التاريخية .

(١) راجع الفصل التالى « تكلفية الأصالة والحربة والتحديث » .

ومن ناحية أخرى فالأصالة التي تدعو إلى العودة إلى التراث ، ينبغي عليها أن تحدد ما هو التراث على وجه التحديد . والتراث - كما يقرر د . احسان عباس في دراسته « العربي الجديد وتراثه القديم » هو « نتاج تركب لآمة من الأمم على مر الزمن ، هو ضروب النشاط الإنساني في مجالات الفكر والأنب والأسطورة والدين والفن والعلم والعمران ، في صراع ذلك الإنسان مع واقعه المتغير المتطور ، أو بعبارة أخرى : التراث صورة الماضي ، بما أن ذلك كذلك فإنه لا يمثل عصرا بذاته ولا مجتمعا بذاته ، كما أنه ليس إيجابيا دائما ولا سلبيا على الدوام ، ومن ثم تتفاوت فيه القيم وتتعدد وتموت وتحيا ، بحسب الحاجات الإنسانية في البيئات المختلفة » .

ومن ناحية أخرى ، لن نجدنا أن نرفع شعار المعاصرة بغير تحديد . ففي العصر الراهن هناك العديد من الأيديولوجيات ، ومن أنماط المجتمعات الإنسانية ، ومن الثقافات وأساليب الحياة . أيها نأخذ ولها ندع ، ولماذا في الحالتين ؟

ولعل أول موجه من وجهات الاستراتيجية الحضارية التي ينبغي على المجتمع العربي أن يصوغها هو بناؤها على أساس قراءة نقدية لتراثنا العربي الإسلامي ، ولحضارتنا العالمية المعاصرة على السواء .

قراءتنا النقدية لتراثنا ينبغي أن تربط الفكر والممارسة بمصورها التاريخية وبالمجتمعات التي تمت فيها ، حتى نميز بين النسبي والمطلق ، ونفرض بين العارض والمستديم . كما أنها ينبغي أن تسمح لنا بأن نميز بين قوى التقدم وقوى التأخر . تراثنا زاخر بالخبرات والممارسات الفكرية والسياسية والاجتماعية . ولا يكفي أن نحمله فوق أكتافنا ونتغنى به فيصبح تاريخنا عينا بمصطلحات أستاذنا قسطنطين زريق ، بل أن يكون حافظا ! هناك إذن « التاريخ - العبد » - اذى يمنع أصحابه من الحركة ، والذي يجعلهم يفرقون في تأمل ماضيهم الذهبي عاجزين عن التعامل الإيجابي مع الواقع ، وهناك « التاريخ - الحافظ » الذي يدفعك دفعا إلى الأمام في ضوء فهم نقدي للماضي لتجاوز السلبيات وتأكيد الإيجابيات .

غير أن قراءتنا النقدية لتراثنا لا تكفي في حد ذاتها ، نحن في حاجة ماسة إلى قراءة نقدية للحضارة الإنسانية الراهنة ، مانعنا مشغولين بقضية المعاصرة . وهذه القراءة النقدية - رغم صعوبتها - أساسية . فمن شأنها أن تكشف الفروق بين التيارات السطحية في هذه الحضارة ، التي قد يجذب إليها عن غير وعي المذبح من أبناء العالم الثالث ، وبين الروافد العميقة التي تشكل المصدر الرئيسي لاتجاهاتها الباهرة . كما أن هذه القراءة النقدية لا بد أن تساعدنا على فهم حقيقة بسيطة وإن كانت هامة . وهي أن الأفكار والأيديولوجيات عادة ما تكون في خدمة مصالح اقتصادية معينة . الكشف عن هذه المصالح وعلاقتها بالأفكار مسألة أساسية إن أردنا أن نقرأ بوعي حقا النظرية الغربية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية .

في ضوء ذلك كله ، علينا أن نطرح السؤال الرئيسي : ما هو الهدف من الاستراتيجية الحضارية العربية التي ندعو إليها ؟

الهدف - فيما نصوره - هو بناء مجتمع عربي حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية

للإنسان ، وفاعل في التعامل مع متغيرات العصر وأبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية والمشاركة السياسية الجماهيرية ، ولحترام حقوق الإنسان .

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن ندخل عديدا من التغيرات على عاداتنا الفكرية واتجاهاتنا وقيمنا ، وأساليب حياتنا ، وطرقنا في التعامل والتفاعل مع الآخرين .

مشكلتنا الأساسية وهي التخلف ، يكشف عنها ضالة سيادتنا الطبيعية ، وضعفنا في استغلال مواردها وهزال تنظيماتنا الاقتصادية والاجتماعية ، وضيق قدراتنا التكنولوجية والتنظيمية بوجه عام .

وسائل تحقيق الاستراتيجية الحضارية :

ليس أمنا من سبيل لتجاوز مشكلة التخلف إلا بالاعتماد على مجموعة متشابكة من الوسائل والأدوات والأساليب يمكن إيجازها فيما يلي :

١ - الاعتماد على التفكير العلمي :

الاعتماد على التفكير العلمي هو الموضوع الذي ينبغي أن يشغل كل اهتماماتنا في العالم العربي فكما يقرر د . فؤاد زكريا « في الوقت الذي أطلع فيه العالم المتقدم . بغض النظر عن أنظمتها الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد في العصر الحديث طوال أربعة قرون ، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات انجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه ، في هذا الوقت ذاته يهوض المفكرون في عالما العربي معركة ضارية في سبيل اقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي » .

والحقيقة أننا نميش في عصر العلم . فالثورة العلمية والتكنولوجية تعني أول ما تعني أن العلم أصبح - للمرة الأولى في تاريخ البشرية - قوة أساسية من قوى الإنتاج .

ولا تكفي دعوتنا لتطبيق التفكير العلمي بغير إثارة مجموعة أساسية من الأسئلة أهمها : ما هي المعوقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تمنع ممارسة التفكير العلمي في مجتمعنا وفي كل المجالات ؟

ولماذا لا نحصل من علمائنا وباحثينا المدربين على أكبر عائد ممكن ؟ هل اللبيب في سياسات العلم في عالما العربي ، أم اللبيب في العلماء أنفسهم ؟

نحن في حاجة إلى دراسة في « سوسيولوجيا العلم » لكي نصل إلى ردود على هذه الأسئلة .

٢ - حاجتنا إلى النقد الاجتماعي والنقد الذاتي :

مشكلة التخلف تحتاج إلى تضافر كل الجهود الفكرية والاجتماعية والسياسية للقضاء عليها . ومن هنا فنحن في المجتمع العربي في حاجة شديدة لممارسة النقد الاجتماعي .

النقد الاجتماعي معناه ببساطة تشخيص وتحليل كل جوانب التخلف في مجتمعنا بكل أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبالتالي فالنقد الاجتماعي لا يقع بما هو موجود

ولا يستكين إلى ما هو تقليدى ، ولكنه يبحث ويحلل ويشخص ، داعيا لتجاوز التخلف واتباع أساليب جديدة لحل المشكلات . والنقد الذاتى نوع من أنواع النقد الاجتماعى . وأهميته فى أن مجتمعنا من المجتمعات لو رضى عن نفسه ، ولم تلتفت إلى سلبياته لكان محتما عليه أن يفسى وينقرض . النقد الذاتى من أشجع ألوان النقد الاجتماعى ، لأنه لا يخشى الحسابات القومية أو الاجتماعية ، ولا يترافع أمام التعرلات الإقليمية أو العصبية ، ولكنه بمسك بالذات القومية أو بالبناء الاجتماعى بكل ما يتضمنه من أنساق سياسية واقتصادية وثقافية ، لكى يحللها ويناقشها ويكشف عن مواطن الضعف فيها .

والنقد الاجتماعى يحتاج - كما لا يخفى - إلى مناخ ديمقراطى يتيح لكل مواطن الحرية فى الاسهام بفكرة فى مناقشة مشكلات مجتمعة ، وفى طرح الحلول لها ، وفى العمل بولوجية - فى حدود الدستور والقانون - على تطبيقها . غير أن هذا المناخ انديموقراطى لم يتوافر بعد بالقدر الكافى فى العالم العربى .

٣ - القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير :

لا يمكن القضاء على التخلف بخير خلق وعى حضارى لدى الجماهير ، وبغير أقصى مشاركة جماهيرية فى الفعل الحضارى .

فلا يكفى أن تبقى هذه الحقيقة مجرد قناعة فكرية عند فريق من المفكرين أو من أولى الأمر ، بل يجب أن تنقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويمس الشعب بمجموعه ، وينطلق بحبوة غامرة ، ودفق غامر ، يجب أن يتحول الشعور بحاجتنا الأساسية هذه ، إلى فيض من الشعور الحضارى ، الذى ينطلق من الاحساس بجسامة التخلف ، والرغبة العارمة فى الوصول إلى آفاق التقدم . ومد الفجوة بين الصفوة والجماهير ، يحتاج إلى ثورة ثقافية شاملة ، تركز على ديموقراطية الفكر ، وتشجع الابداع ذهنى ، وتكتشف القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وتتيح الفرصة للمتقين المصوبين الملتزمين بقواعدهم الجماهيرية ، أن ينطلقوا ويتفوقوا الطريق أمام قواعدهم ، حتى يكسروا احتكار القلة من المثقفين المنزولين الذين يظنون وهما ، أن تغيير المجتمع يمكن أن يتم من خلال العمل ذهنى البحت ، الذى يفقر إلى حرارة التجربة الاجتماعية ، والذى يقصر بالتالى عن تلمس الحاجات الأساسية للجماهير ، والتي لا تتمثل فقط فى الحاجات المادية ، بل أهم منها الحاجات الروحية ، والحاجة العارمة إلى المشاركة السياسية الإيجابية الخلاقة .

والقضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير ، لا بد له أن يمتد للقضاء على الهوة بين المدينة والقرية . فليس هناك أمل فى عبور أزمة التخلف الحضارى ، بغير أن ننجح فى جذب ملايين الريفيين الذين يمحون فى غمار الأمية والجهل إلى ميادين التحديث فى مجال التعليم والتدريب والمهارة والثقافة . ذلك أن المجتمع العربى لا يمكن له أن يتقدم محتميا بقشرة مشة من المثقفين تحجب الآلاف من أنصاف المتعلمين ، الذين لم يتح لهم حقا أن يتلقوا فى الجامعة ، أو فى المؤسسات التعليمية الأخرى أصول المنهج العلمى ، ولا قواعد التفكير النقدى الخلاق .

٤ . العمل على سيادة النظرة المستقبلية :

إن وجدنا أن نعيش في الماضي ، وإن ينفنا وسط صراع المعلقة في عالم اليوم التفتى بأمرنا السابقة ، وإن يصلح من حالنا اجترار تكرر فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا .

نحن في حاجة إلى دراسة منهجية ونقدية لماضيها ، نقرم على أحدث مناهج التاريخ الاجتماعي ، حتى نقوم بممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماضية ، وحين نعمل ذلك ، ستساقت كثير من الأساطير العلمية التي ورثناها كباحثين ومتقنين ورددها بغير تمحيص .

إن دراسة الماضي هي الأساس لفهم الحاضر والنظر إلى المستقبل . والحاضر الذي نعيشه يحتاج إلى دراسة تكاملية تحيط بكل أبعاده ، وتكشف عن كل جوانبه .

غير أنه أصبح اليوم من المسلمات أن دراسة الحاضر ، ينبغي أن تتم في إطار النظر إلى المستقبل . ومن هنا نشأ ، علم المستقبل ، على اختلاف مشاريعه في الشرق والغرب وعلى تعدد مناهجه ونظرياته ، لكي يساعد المخطط الاقتصادي والاجتماعي وصانع القرار السياسي ، على أن يخطط في ضوء سيناريوهات بديلة للمستقبل ، حتى يأتي تخطيطه ، ولكي يصدر قراره وهو على علم بكل البدائل المتاحة .

وخلاصة القول ، أننا في حاجة إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية متكاملة ، قد يكون فيما سبق مجرد اشارات إلى بعض ملامحها ، وهذه الاشارات تحتاج إلى تعميق ، وتأمل وفحص نقدي ، وقبل كل ذلك تحتاج إلى مناقشة جماعية ينبغي أن ينشغل بها المتفكرون العرب على امتداد العالم العربي في المشرق والمغرب على السواء .

كتب صدرت للمؤلف

- ١ - أسس البحث الاجتماعي (بالاشتراك) القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٣ .
- ٢ - دراسات في السلوك الاجرامى ومعاملة المذنبين ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٣ .
- ٣ - التحليل الاجتماعي للأثب ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٠ . (الطبعة الثانية) بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢ .
- ٤ - الصهيونية والفنصرية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ٥ - السياسة الجنائية المعاصرة ، دراسة نظرية للدفاع الاجتماعى ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٣ .
- ٦ - الشخصية العربية ، بين صورة الذات ومفهوم الآخر ، بيروت : دار التنوير ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .
- ٧ - اتجاهات رأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- ٨ - تحليل مضمون الفكر القومى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨ .
- ٩ - الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية) ، محرر بالاشتراك ، دار نشر وستفيلد ، ١٩٨٠ .
- ١٠ - البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك ، دار نشر جامعة سيراكيز ، ١٩٨٨ .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٩٢ / ١٦٤٢

■ المؤلف :

- عمل باحثاً وخبيراً بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (١٩٥٧ - ١٩٧٥) حيث أشرف على عديد من الأبحاث الاجتماعية في مجالات الفنون والتنمية والثقافة .
- مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام منذ عام ١٩٧٥ .
- حالياً أمين عام منتدى الفكر العربي ، عمان ، الأردن .
- صدر له عديد من الكتب أهمها : أسس البحث الاجتماعي (١٩٦٣) ، التحليل الاجتماعي للادب (١٩٧٣) ، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣) ، تحليل مضمون الفكر القومي (١٩٨٢) بالإنجليزية ، الدول الغنية والدول الفقيرة في الوطن العربي ١٩٨٥ ، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨) .
- يشرف حالياً في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية على مشروع التاريخ الاجتماعي المصري ، والسياسة الثقافية .
- رئيس تحرير التقارير الاستراتيجية العربي ، ومد : مجلة السياسة الدولية .

■ الكتاب :

ينطلق الكتاب في دراسة الوعي القومي المحاصر من عدد من المسلمات أهمها أن أزمة الخليج التي أحدثت شرخاً عميقاً في بنية النظام العربي كشفت عن عديد من المشكلات المعلقة في الفضاء السياسي العربي منذ بداية احتكاك العرب بالغرب ، والتي بدأت بحملة نابليون على مصر . ومن هنا فاشكاليات الاصالة والحرية والتحديث تمثل موضوعات أساسية في القسم الأول من الكتاب الذي يعالج موضوع العرب والعالم ، والذي يبدأ بدراسة متعمقة لتغيير العالم . أما القسم الثاني وموضوعه الخطاب القومي العربي قبل حرب الخليج فيتركز على ثلاثية الإنظمة والمثقفين والجماهير لكي يرصد التحولات الكبرى في مواقفها وقيمتها وسلوكها . وينتهي الكتاب بالقسم الثالث والآخر وموضوعه الخطاب النقدي العربي بعد حرب الخليج حيث يطبق المؤلف منهجية التحليل النقائي لكي يشخص الأزمة الثقافية العربية ، ويستشرف مستقبل المجتمع المدني الذي هو في طور التكوين .